APR 29 1958

ZEIT-WENDE

DIE NEUE FURCHE

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG BÖHME · OTTO GRÜNDLER
FRIEDRICH LANGENFASS · EBERHARD MÜLLER · RUDOLF ALEXANDER
SCHRÖDER UND REINOLD VON THADDEN-TRIEGLAFF

AUS DEM INHALT

HANS HERMANN WALZ — WIRKLICHKEIT HEUTE
JUTTA VON GRAEVENITZ — PSYCHOTHERAPIE UND BEICHTE
GERHARD GOLLWITZER — DIE KUNST ALS ZEICHEN
CARL FÖHL — EIGENTUM UND GEMEINSINN
EBERHARD MÜLLER — WER FÖRDERT DEN ATOMKRIEG?

4 XXIX. JAHRGANG
APRIL 1958

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Hans Hermann Walz: Wirklichkeit heute 217
Wolfgang Böhme: Eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen . . 223
Jutta von Graevenitz: Psychotherapie und Beichte 224
Gerhard Gollwitzer: Die Kunst als Zeichen 232
Johannes Gaitanides: Insel in der Ägäis 242
Karl Krolow: Gedichte 251

Kommentare

Carl Föhl: Eigentum und Gemeinsinn 253

Stimmen von draußen

Kommunismus und Christentum 263
Gandhis Vermächtnis 265
Der ruhige Amerikaner 266

Bücher

Die Ewigkeit des Augenblicks 269
Der Roman als Experiment 270
Freude zum geistigen Dienst 272
Glaubenseinfalt 272
Verklärter Rückblick 273
Sein und Vergehen 274
Die deutsche Sprache in der Welt 275
Das Wesen der Ordination 276

Berichte 278

Randbemerkungen

Wer fördert den Atomkrieg? 282
Unter dem eisernen Himmel 286
Zwiesprache 287

Bildbeilage

Evangeliar aus Limburg an der Haardt: Das leere Grab 232

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 45, Salbeistraße 15, Fernruf 36 29 26;
Dr. Wolfgang Böhme, Frankfurt a. M., Reuterweg 34, Fernruf 55 88 70

Verlag Sonntagsblatt G. m. b. H., Hamburg 13, Mittelweg 111, Fernruf-Sammelnr. 44 55 21
Mitglied des Gemeinschaftswerks der evangelischen Presse

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7

Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft 2,20 DM; Vierteljahresabonnement 6,– DM zuzüglich Zustellgebühr.

Konten: Zeitwende im Verlag Sonntagsblatt; Postscheck: Hamburg 16 40 80; Bank: Hamburger Sparcasse von 1827; Girokonto 42 471.

Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE

29. JAHRGANG / HEFT 4 APRIL 1958

Wirklichkeit heute

Protestantismus und Wirklichkeit

Wenn der Protestantismus, insbesondere der deutsche, an etwas krankt, so an seinem Verhältnis zur Wirklichkeit. Man soll sich hüten, aus dieser Feststellung falsche Schlüsse zu ziehen. Nicht jede Krankheit ist ein Defekt, und mancher Große wäre ohne seine Krankheit nicht das, was er ist. Hat man sich aber gegen die täppische Art verwahrt, in der der barbarisch Gesunde die Krankheit geringschätzig oder karitativ herablassend abtut, dann soll man auch ohne falsche Rücksichten da von Krankheit sprechen, wo sich die Symptome zeigen. Von seinen Anfängen her hat der Protestantismus die Wahrheit auf seine Fahne geschrieben und, um die Wahrheit erst nach außen kämpfend, dann nach innen ringend, sich nicht viel darum gekümmert, was dabei aus der Wirklichkeit wurde. So war er erstaunt, als man ihm sagte, er habe die Neuzeit hervorgebracht oder den Kapitalismus, das Bürgertum oder den Sozialismus. Es ist ehrlich, wenn derartigen Feststellungen gegenüber evangelische Theologen immer wieder versichern, der Protestantismus habe das nicht gewollt. In der Tat, er hat diese Dinge, die natürlich nur zum Teil auf seine Wirkung zurückgehen, nicht gewollt, aber nicht weil er statt ihrer etwas anderes gewollt hätte, sondern weil er auf diesem Felde gar nichts wollte. Er wollte die Wahrheit — was in der Wirklichkeit daraus wurde, danach zu fragen lag ihm ferne.

Deshalb hat der Protestantismus in seinen fähigeren Vertretern immer ein gutes Verhältnis zur Kritik gehabt — nicht umsonst ist Kant, der protestantischste aller Philosophen, der Verfasser der drei großen Kritiken. Aber diesem zweifellosen Vorzug entspricht eben nur allzu genau die protestantische Schwäche der Gestaltarmut und das mangelnde Verhältnis zu dem, was Goethe der Kritik als Plastik gegenüberstellt. Der Protestantismus hat selbst nie recht Gestalt angenommen. Denn die auf dem Boden der Reformation entstehenden und bis heute in veränderter Form weiterbestehenden Landeskirchen wird wohl niemand als *die* dem Protestantismus schlechthin angemessene, ihn zu einem umfassenden Ausdruck bringende Gestalt bezeichnen wollen. Sie haben sich selbst auch immer nur als Behausungen der Kirche verstanden. Aber was vielleicht noch bedeutsamer ist: der Protestantismus hat zur Welt der Gestalten

und der Gestaltung auch außerhalb seiner selbst, etwa zur Welt der Politik oder der Kunst, meist nur ein sehr kompliziertes Verhältnis gehabt.

Das wird sofort einleuchtend, wenn man die Polarität von Wahrheit und Wirklichkeit, Kritik und Plastik nun mit einem dritten Gegensatzpaar deutlich macht: Geist — Leib oder Geist — Natur. Die katholische Askese beruht auf der Erfahrung der wohl überschätzten Potenz des Leiblich-Naturhaften. Die protestantische Abstinenz kommt, wo nicht geradezu aus der Erfahrung der Impotenz, so doch aus der hochfahrenden Ahnungslosigkeit des Geistes den erdhafteren Mächten gegenüber. Nun soll man freilich in geistloser Zeit den Geist nicht schlecht machen. Aber er tut das selbst, wo er sich nicht zum Leib bekennt, wo er sich nicht in der Begrenztheit, der Gebrechlichkeit und der Vergänglichkeit eines Leibes wiedererkennt.

Darum geht es bei dem Ende dieses Monats in Hamburg stattfindenden *Kongreß des Deutschen Evangelischen Kirchentages* mit dem Thema „Wirklichkeit heute", daß der Protestantismus ein Verhältnis zur Realität, zum Leibe gewinne, zum Gewordenen und Gewachsenen, wie zu dem, was werden und wachsen will in dieser und der kommenden Generation. Daß ausgerechnet ein Intellektuellenkongreß ein Schritt auf diesem Wege sein soll, scheint paradox, ist aber sachgemäß. Der Intellektuelle, ob er sich zur Kirche hält oder nicht, ist nun einmal in Deutschland die Potenzierung des Protestanten, der in seiner Geistanbetung häufig auf die Wirklichkeit so wirkt, wie er nicht will, ohne jedoch etwas anderes zu wollen. Es ist Zeit, daß in Kirche und Gesellschaft die Intellektuellen den ihnen zukommenden Anteil an der Führung übernehmen, daß sie ihr Denken als repräsentativ und darum verpflichtend verstehen. Die evangelische Theologie aber wird ein neues Verhältnis finden müssen zur Wirklichkeit des Denkens wie des Seins, zur Natur und ihrer Erkenntnis, die zur Technik führt, zur Kultur und zur modernen Massengesellschaft. Wer anders als die Kirche soll den Menschen in der Welt beheimaten? Weiß sie doch um die Beheimatung der Welt in dem, was die christliche Lehre als das Drama der Heilsgeschichte in Schöpfung, Erlösung und Vollendung feiert.

Diese Feier ist der auf die Welt bezogene, universale Sinn des christlichen Gottesdienstes oder der Liturgie der Kirche. Davon kann hier nicht weiter die Rede sein. Wohl aber davon, daß wir es nicht zu einer gültigen Erneuerung der Liturgie bringen werden, wenn wir uns nicht die Mühe machen, die Welt neu zu verstehen, und zwar nicht die Welt im allgemeinen, sondern so, wie sie heute ist. Dazu und zu der Rolle der Christenheit in dieser Welt seien hier im Hinblick auf den Hamburger Kirchentagskongreß noch einige Bemerkungen gemacht.

Säkularisation und Säkularismus

Wir reden von der heutigen Welt gerne als von der „säkularisierten Welt". Welche Wirklichkeit ist damit gemeint? Säkularisation im eigentlichen Sinn ist der Prozeß, durch den ursprünglich kirchliche Güter in den Besitz oder die Jurisdiktion weltlicher Herren übergehen. Dieser Vorgang der Säkularisation von Kirchengut, der eine lange Geschichte hat, wird nun in übertragenem Sinn zur Kennzeichnung der Welt, in der wir leben, überhaupt verwendet. Ganz allge-

mein ist damit die Vorstellung gegeben, die Welt habe Lebensvorgänge, die früher unter kirchlicher Kontrolle standen, in eigene Regie übernommen.

Diese Vorstellung entspricht in der Tat weithin dem geschichtlichen Sachverhalt. Das, was wir als moderne Wissenschaft, moderne Wirtschaft, moderne Sozialpolitik, kurz als moderne Kultur bezeichnen, ist nicht ausschließlich, aber maßgeblich entstanden auf dem Boden der christlichen Tradition des Abendlandes und zugleich in teilweise leidenschaftlicher Empörung gegen den kirchlichen Herrschaftsanspruch. Ideen wie Freiheit und Gleichheit, Persönlichkeit und Geschichtlichkeit, Einrichtungen wie Schule, Universität, Armen- und Krankenpflege wurden und werden der Kirche entrissen und, umgeformt, oft als Waffen gegen Kirche und Christentum benutzt. Es ist deshalb verständlich, wenn in der Kirche das Wort „Säkularisation" weithin einen negativen Klang hat. Die moderne Welt erscheint demnach im Unterschied zu früheren Zuständen als die abgefallene Welt schlechthin.

Wovon ist die moderne Welt abgefallen? Diese Frage macht schlaglichtartig deutlich, wie weitgehend der Protestantismus in einem negativen, gestaltfeindlichen Kritizismus stecken geblieben ist. Man lehnt die Säkularisation ab. Aber man lehnt auch das ab, wogegen sich die Säkularisation richtet: die Herrschaft der Kirche über die Kultur, die Verchristlichung der Welt, die Idee des corpus christianum oder der Christenheit. Diese Ablehnung einer Sache und zugleich ihres Gegensatzes weist auf ein nicht bewältigtes Problem hin. Voraussetzung einer positiven Lösung ist ein neues Verständnis des Vorgangs der Säkularisation.

Es ist eine in ihrer Konsequenz sektiererische Meinung, daß der christliche Glaube es nur mit Gott und der Seele zu tun habe. Als ob die Erkenntnis Gottes sich von der Erkenntnis des göttlichen Wirkens und als ob der Mensch als reine Seele sich von seiner Welt, in der er erst ist, was er ist, trennen ließe! In der Zuwendung Gottes zum Menschen und in der Hinwendung des Menschen zu Gott, also im Glauben, erschließt sich Welt. So hat der christliche Glaube im Lauf seiner Geschichte entscheidend dazu beigetragen, die prinzipiell unendliche Erkennbarkeit des Seins, die Beherrschbarkeit der Natur, die Geschichtlichkeit des Daseins, die Personhaftigkeit des Menschen und vieles andere zu entdekken. Nun ist aber alle im Glauben erschlossene Welterkenntnis säkularisierbar, ja sie drängt geradezu auf Säkularisation. Die neuzeitliche Wissenschaft wie die moderne Technik, die heutige Psychologie wie die Philosophie sind jedenfalls teilweise das Ergebnis solcher Säkularisationen. Säkularisation ist das, was geschieht, wenn der christliche Glaube Früchte bringt, die als solche von dem Baum, auf dem sie gewachsen sind, abgelöst werden können. Säkularisation ist damit ein Dienst der Kirche an der Welt, und zwar ein ihr gebotener Dienst. Die vom Glauben erschlossenen und von der Kirche zunächst eine Zeit lang gewissermaßen als Vormund verwalteten Güter der Welt werden den Erben selbst übergeben, sobald sie volljährig geworden sind. Die Erben aber sind die Menschen, deren menschlicher Vernunft und Sorge die Erde und alles, was dazu gehört, von Gott zugedacht ist. Damit bekommt die Welt den Platz, der ihr in Gottes Plan zukommt: weder Heiland noch Zwingherr zu sein, wohl aber der Ort, wo der Mensch seine Sohnschaft Gott gegenüber in der Besorgung des menschlichen Wohles bewährt.

Jedenfalls sollte der Prozeß der Säkularisation so vor sich gehen. Daß er fak-

tisch in den letzten Jahrhunderten großenteils anders verlaufen ist, hängt an zweierlei: einmal daran, daß die Kirche ihre Vormundschaft auch gegenüber dem erwachsen gewordenen Erben weiter behaupten wollte und behaupten will. Das ist Klerikalismus. Zweitens daran, daß der über die Welt verfügende Mensch hier nicht sein und seines Nachbarn Wohl, sondern sein und der ganzen Welt Heil besorgen will. Damit wird aus der Säkularisation Säkularismus. Der Säkularismus setzt entweder eine bestimmte irdische Größe, eine Idee, ein Volk, eine Rasse, eine Gesellschaftsordnung als Höchstwert ein, dem er alles andere, notfalls mit Gewalt, unterwirft. Dann endet er im Totalitarismus. Oder er sieht die Relativität aller irdischen Dinge, sieht aber nicht, daß sie von Gott gehalten sind. Dann endet er im Nihilismus. Säkularismus in diesen beiden Formen und Klerikalismus bestimmen noch weitgehend die gegenwärtige Lage. Im Klerikalismus setzt sich die Kirche anstelle der Welt, im Säkularismus die Welt anstelle der Kirche.

Ein neues Verständnis von Säkularisation unterscheidet Kirche und Welt, aber nicht so, daß sie die beiden auseinanderreißt. Sie sind vielmehr in einem prinzipiell nicht zu Ende kommenden Prozeß miteinander verbunden, in dem aus den Erfahrungen des Glaubens immer wieder neu Welt wird und in dem die Erfahrungen der Welt aufgenommen werden in den Glauben der Kirche. Denn mit dem Ja zur Säkularisation entläßt der Glaube die weltlichen Dinge nicht aus seiner Sorge, so als ob ihn das alles, nachdem es einmal säkular geworden sei, nichts mehr anginge. Er überläßt die Welt nicht sich selbst. In der Liturgie der Kirche hält er sie fest und holt sie heim in das Reich Gottes, wo sie ihren Platz und ihren Sinn hat. Im Wirken der Christenheit aber engagiert er sich in der Welt selbst.

Die neue Christenheit

Die neue Christenheit ist etwas anderes als das, was die Geschichte des Spätmittelalters und auch noch der Reformationszeit unter der Bezeichnung Christenheit kennt. Dennoch muß der Begriff auch auf das Neue angewandt werden. Denn in beiden Fällen geht es um dasselbe Grundproblem: Wie versteht sich der christliche Glaube in seinem Verhältnis zur Welt und wie sieht er seine Aufgabe in der Welt? Die Lösung ist verschieden, aber das Problem wird in beiden Fällen als ein legitim christliches bejaht. Deshalb genügt der Ausdruck „Kirche" hier nicht. Er ist erstens zu weit, denn zur Kirche gehören noch andere Aspekte. Er ist aber zweitens auch zu eng. Denn es gibt ein Verständnis der Kirche, von dem aus die Beziehung zur Welt von vornherein abgewiesen wird. Die „Christenheit" hat es in jedem Fall mit der Welt zu tun. Sie steht in der sich wandelnden Welt unter den allgemeinen Bedingungen geschichtlichen Daseins und übt ihrerseits Einflüsse verschiedener Art auf die sich wandelnde Welt aus. Mit beidem ist sie selbst eine sich nach Lage der Dinge geschichtlich verändernde Größe. Sie ist Verleiblichung des christlichen Glaubens in Raum und Zeit. Drittens aber wehrt der Begriff der „Christenheit" dem Mißverständnis, das besonders in dem hinter uns liegenden Jahrhundert im Schwange war, als betätige sich der christliche Glaube in der Welt nur im Einzelmenschen, als gäbe es nur den einzelnen Christen als Politiker, aber

nicht eine christliche Aktion in der Politik und in der Sozialwelt überhaupt. In diesem Sinn ist der Kirchentag Sammlung der evangelischen Christenheit in Deutschland und darüber hinaus.

Wenn man dies zur Unterstützung der Konzeption „Christenheit" sagen muß, so wird es nun um so wichtiger, das explizit zu machen, was die neue Wirklichkeit der Christenheit von dem unterscheidet, was man im Spätmittelalter darunter verstand. Die Unterschiede sind begründet in einem verschiedenen Verständnis von Kirche und Welt und ihrer Beziehung zueinander und sie führen zu verschiedenen Konsequenzen für das Handeln der Christenheit in der Welt.

Die Christenheit des Mittelalters wußte sich der einen wahren Kirche zugehörig, die zugleich praktisch die einzig vorhandene rechtlich verfaßte oder „organisierte" Kirche war. Diese Erfahrung machte es plausibel, in der Kirche eine supranaturale Größe zu sehen, und zwar einschließlich ihrer rechtlichen Ordnung. Als supranaturale Größe war die Kirche über der „natürlichen" Welt, aber nicht jenseits von ihr, sondern ihr als Norm schlechthin vorgeordnet. In der Hand der Kirche war das geistliche und das weltliche Schwert. Das erste wurde von der Kirche selbst im sacerdotium gehandhabt, das zweite wurde von der Kirche dem imperium geliehen mit der Auflage, es für sie, d. h. anstelle von und im Interesse der Kirche zu gebrauchen (Bulle Unam Sanctam 1302 durch Bonifatius VIII.). Damit war das Verhältnis von Kirche und Welt und auch die Rolle der Laien im Prinzip bestimmt. Die Christenheit, soweit man darunter die gesamte Laienschaft verstehen kann, war in weltlichen Angelegenheiten das ausführende Organ der kirchlichen Legislation. Das ist *eine*, in sich großartige Lösung des Grundproblems der „Christenheit". Sie geht heute nicht mehr.

Der heutige Christ erfährt sich als Glied einer bestimmten Kirche im selben Augenblick, in dem er erfährt, daß es auch noch andere Kirchen gibt. Je mehr er in seine Kirche hineinwächst, um so intensiver wird er nach der einen wahren Kirche fragen. Gerade durch seine Frage nach der Kirche wird er in der Kirche festgehalten. Mit ihrer Unterscheidung von anderen Kirchen ist seine Kirche viel zu offensichtlich mit der Welt und ihren Wandlungen in Raum und Zeit verbunden, als daß er auf den Gedanken kommen könnte, daß Gott es mit der Welt nur durch Vermittlung der Kirche zu tun habe. Gott ist nicht automatisch in der Kirche und die Welt ist nicht automatisch ohne Gott.

In seinem Fragen nach der wahren Kirche und nach der Wirklichkeit der Welt ist der heutige Christ mit anderen seinesgleichen in der Christenheit vereinigt, und zwar über die Grenzen der verfaßten Kirchen hinweg. Er kann nicht Christ sein ohne seine Kirche, welche immer es sei. Aber sein Christsein erschöpft sich nicht in der Zugehörigkeit zu seiner Kirche. Es will zu den anderen und es will in die Welt hinein. Damit zeigt sich eine neue Seite der ökumenischen Aufgabe. Die „Kirchen" werden bestimmt durch ihr Bekenntnis und ihre Ordnung. Als das ökumenische Problem erscheint hier die Vielheit der Kirchen. Die „Christenheit" dagegen wird bestimmt durch ihr Dasein in der Welt. Hier ist das ökumenische Problem die Vielfalt und Gegensätzlichkeit der Welt, z. B. in politischer, soziologischer, kultureller oder ideologischer Hinsicht. Hier Wege zu finden und Brücken zu bauen, ist Aufgabe der Christenheit.

Die neue Christenheit ist demnach nicht Vollzugsorgan der kirchlichen Le-

gislative in der Welt. Sie erkennt den fortgehenden Prozeß der Säkularisation an. Sie sieht darin einen Dienst, den sie der Welt immer wieder neu zu leisten hat, wenn der Mensch in der Welt nicht wieder in die Versuchung geführt werden soll, sich das als einen Raub zu holen, was ihm zukommt. In der Welt stehend, und nicht über ihr, ist die neue Christenheit nicht zur Herrschaft berufen, sondern zum Dienst. Gewiß ist die Kirche ein göttliches Geheimnis. Aber in den Aktionen und Entscheidungen, die ihr Dienst in der Welt und an der Welt fordert, kann sich die Christenheit nicht auf eine supranaturale Autorität der Kirche berufen. Der Maßstab, an dem ihr Tun in der Welt gemessen wird, ist die Weisheit und die Sachkunde, kurz die Kompetenz dessen, was sie zur Lösung bestimmter Fragen von Fall zu Fall beizutragen in der Lage ist. Ihr Dienst an der Welt ist um so wirksamer, je weniger sie ihre eigenen Interessen, überhaupt ihre eigene Sache vertritt, sondern jenes Ganze der menschlichen Gesellschaft im Auge behält, von dem sie nur ein Teil ist. Denn das ist die wahre Stellung des Volkes Gottes in der Welt, die der Glaube sieht und annimmt. Es ist Teil, vielleicht ein so kleiner Teil wie das alte Israel in der Völkerwelt des vorderen Orients. Aber es ist pars pro toto, Teil für das Ganze.

Hans Hermann Walz

Dies neue Verhältnis des Christen zur Welt läßt sich am besten mit dem Ausdruck „Unbefangenheit" beschreiben. Der Christ ist befreit aus seiner Weltbefangenheit, sowohl aus der Weltangst als aus der Weltbesessenheit, und also „un-befangen" gegenüber der Welt. Die Welt ist jetzt für uns kein Feind mehr, der uns unterjochen will und den wir darum zu erobern trachten müssen, sondern die Welt ist für uns jetzt das vom Vater übertragene Erbe, das wir zu verwalten haben. Hier hat die Weltoffenheit des Christen ihren tiefsten Grund. Gibt es aber nun nicht irgendwo eine Grenze für unsere Freiheit gegenüber der Welt? Antwort: Unsere Freiheit gegenüber der Welt reicht so weit, wie unsere Bindung an Gott reicht.

Heinz Zahrnt

Eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen

Wenn nicht Christus dieses Wort gesagt hätte (Matth. 7,6), würden wir es für „unchristlich" halten. Ist es nicht die Aufgabe der Jünger Jesu, die um der einen köstlichen Perle, um des Himmelreiches willen, alles andere dahingegeben haben (Matth. 13,45), die frohe Botschaft jedermann zu bringen, an jede Tür zu klopfen, mit allen Menschen solidarisch zu werden, sich gerade um diejenigen zu kümmern, die nichts von Gott, nichts von ihrer Sünde und schon gar nichts von ihrer Rettung wissen wollen? Warum setzt Jesus hierfür eine Grenze?

Achten wir auf den Zusammenhang. Soeben hat Christus in seiner „Bergpredigt" noch ausdrücklich und eindringlich davor gewarnt, sich zum Richter über andere Menschen aufzuwerfen. Gott selber ist der Richter, und darum ist es den Menschen verwehrt, sein Gericht vorwegzunehmen. Aber wie das Gericht in Gottes Hand bleibt, so letztlich auch die Gnade. Auch sie ist Menschen nicht einfach „verfügbar". Sie darf nicht als billige Gnade verschleudert werden.

Das ist zunächst um der Botschaft selbst willen gesagt. Wo sie wahllos ausgestreut würde, müßte sie „zertreten" werden. Gottes Liebe in Christo, die Überwindung der Sünde am Kreuz, der Sieg über den Tod in der Auferstehung sind keine Allerweltswahrheiten. Zu leicht wird aus dem Gott, der den Sünder, der Buße tut, liebt, ein „lieber Gott", der Sünde gar nicht ernstnimmt und dessen „Metier" es ist, zu verzeihen. Zu leicht werden aus Glaube, Liebe, Hoffnung Humanitätsideale, wird aus den Weisungen der Bergpredigt eine handfeste politische Ideologie.

Dann ist dieses Wort um derer willen gesagt, die in die Gefahr gebracht werden könnten, die Perlen zu zertreten, ja sich feindlich gegen diejenigen zu wenden, die sie ihnen vorwarfen, um sie zu „zerreißen". Perlen sind nicht „konsumierbar", sie sind kein „Futter", das nährt, wie irdische Nahrung es tut. Blinder Bekehrungseifer kann oft mehr schaden als nützen. Nicht jedes wohlgemeinte Wort kommt so an, wie es gedacht war. Auch alle ansprechende moderne Verpackung nützt nicht viel: wenn das Papier ab ist, schaut „bloß" das Himmelreich heraus, und diejenigen, die etwas anderes (viel Irdischeres) suchten, fühlen sich getäuscht und werden zornig. Wer die Menschen, denen er das Evangelium bringen will, wirklich liebt, wird dies in manchen Fällen gerade dadurch zu erhärten haben, daß er es ihnen versagt, daß er ihnen den Zugang nicht zu leicht macht. Die Diener am Wort dürfen nicht stark sein wollen, „wo das Wort schwach sein will" (Bonhoeffer). Sie brauchen freilich auch nicht zu zaghaft zu sein. Gerade dort, wo wir Menschen keine Hoffnung haben, daß Verständnis für die Botschaft da ist, könnte Gott das Herz schon so bereitet haben, daß die gute Saat aufgehen kann. Wolfgang Böhme

JUTTA VON GRAEVENITZ

Psychotherapie und Beichte

Selbstverständlich kann die Psychotherapie nur zur Einzelbeichte in Beziehung gesetzt werden, und zwar nicht nur wegen der Ähnlichkeit der äußeren Situation. Eine gleichzeitig öffentliche und persönliche Beichte, wie sie in den ersten Jahrhunderten in der Kirche geübt wurde, wäre dann denkbar, wenn Nachbar und Vorgesetzter, Ehemann und Ehefrau und das eigene Kind in erster Linie als Mitchristen empfunden würden; von einer solchen Gemeinschaft der Kinder Gottes sind wir aber heute ferner als je.

Der uns verbliebenen „öffentlichen" und allgemeinen, meist nicht einmal mit dem Hauch des eigenen Mundes gesprochenen Beichte, deren Dasein auch von vielen Kirchgängern gar nicht mehr bemerkt wird, fehlt jede Konkretheit. Daß aber ein übergroßes Verlangen nach persönlichem, klärendem und lösendem Sprechen-dürfen da ist, wissen die Psychotherapeuten nur zu gut, auch wenn der bewußte Zweck, um dessentwillen sie aufgesucht werden, Hilfe in einem Lebenskonflikt oder Behandlung eines neurotischen Leidens ist. Unter diesen Neurosen spielen Depressionen verschiedener Ausdrucksform eine große und deutlich zunehmende Rolle. Gerade bei ihnen ist die Schuldproblematik immer zentral.

Sicherlich werden von seiten der „Patienten" ab und zu Anforderungen an den Psychotherapeuten gestellt, die in der Richtung einer wenn auch oft recht falsch verstandenen Beichte liegen und die über die eigentliche Neurosenbehandlung hinausgehen. Es erhebt sich die Frage, wie weit die Psychotherapie versucht ist, in solchen Fällen wirkliche Grenzen zu überschreiten — wie es ihr manchmal vorgeworfen wird —, oder ob andererseits der Psychotherapeut aus dem Zusammenhang seines Bemühens um den ihm Anvertrauten heraus sich bestimmten Ansprüchen gar nicht entziehen darf.

Daß uns die Einzelbeichte fehlt — dieser Mangel liegt bekanntlich keineswegs im Sinn der Reformatoren —, ist sicher einer der Faktoren, die den vielbesprochenen Zustrom zur Psychotherapie bedingen. Er ist aber nur eine unter vielen anderen Ursachen. Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß wir in einer Welt leben, in der noch im Bewußtsein wie im Unbewußten Reste des ehemals Wirklichkeit gewesenen christlichen Glaubens stehen. Sie bewegen wohl das Gefühl und eine unklare Hoffnung, haben aber wenig Motivationskraft für bewußte Entscheidungen und stehen neben dem eigentlichen Weltbild. Dabei ist heute weniger die Tendenz charakteristisch, Schuld zu relativieren — dagegen spricht schon allein die folgenschwere Angst vor dem Wahrhaben der Schuld und die Tendenz, Schuld zu verdrängen —, sondern charakteristisch

für die heutige Seelenverfassung ist ein mattes Sehnen nach Erlöstsein, ohne die Gewißheit, daß die „Vergebung der Sünde" eine Wirklichkeit ist. Es ist evident, daß das reichliche, treue, von ernster Verantwortung getragene Ausrichten des Evangeliums diese Schicht von Mattigkeit und Unsicherheit nicht durchdringt.

Es mag eine Rolle spielen, daß man sich scheut vor dem kirchlichen Amtsträger und seiner Aktivität, vor dem Wahrhaben einer Schuld als Sünde und vor einem ernsthaften Vorsatz zur Änderung. Solche Empfindungen würden aber eine stärkere Zugehörigkeit zu christlichem Denken voraussetzen, als sie in Wirklichkeit meist vorhanden ist. Man wird die Wege nicht finden, auf denen man die erreicht, um deren Heil man sich müht, wenn man bei ihrer Beurteilung Maßstäbe anlegt, die für die Beurteilten selber Fiktionen sind.

Denn eine der Ursachen, warum man eher zum Psychotherapeuten als zum Seelsorger geht, ist die Vorstellung, daß es sich bei einer solchen Behandlung um größere Wirklichkeit handeln könnte — Wirklichkeit von den Voraussetzungen des Patienten her gesehen —, und die Hoffnung, zu größerer innerer Wahrheit zu gelangen.

Man müßte die sich teilweise rasch wandelnden Verflechtungen von christlichen und säkularen Weltbild-Komponenten untersuchen, um im einzelnen die Grenz- und Überschneidungsbereiche zwischen Psychotherapie und Seelsorge darlegen zu können. Doch das ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich.

Wir können eine Grenze zwischen den beiden Bereichen jedenfalls nicht einfach dadurch ziehen, daß wir betonen, der Zweck der Psychotherapie sei die Behandlung bestimmter Krankheitsformen und der Sinn der Seelsorge sei das Hinführen zum Leben als — um diese angesichts des tatsächlichen Zustandes der Menschen etwas fragwürdige Formulierung zu gebrauchen — „mündiger" Christ. Beide bemühen sich immer um die Ganzheit einer Menschenseele; es ist in der Praxis und wohl auch von einer christlichen Anthropologie her nicht möglich, der einen Disziplin andere Bezirke, Schichten, Teile dieser Ganzheit zuzuweisen als der anderen.

Es gibt nicht nur äußerliche Ähnlichkeiten, die ja auf der Hand liegen: in beiden Bereichen ist durch die ärztliche und die seelsorgerliche Schweigepflicht ein Raum der Sicherheit gewährleistet; in beiden Bereichen ist das gesprochene Wort Vermittler von Wandlungsvorgängen; hier wie dort ist das Zueinander zweier Menschen konstituierend für das Geschehen; hier wie dort ist gründliche Selbsterforschung und Aussprechen des Erkannten nötig.

In diesen beiden letzten Ähnlichkeiten werden aber gleichzeitig grundlegende Unterschiede deutlich. Bei der Beichte spielt die Individualität des Beichtigers eine sehr geringe, vielleicht gar keine Rolle. Es kann hier nicht untersucht werden, ob und in welcher Weise der Beichtiger ein Vertreteramt inne hat. Sicher ist aber, daß zwischen ihm und dem Beichtkind ein *objektives* und gleichzeitig *personales* Verhältnis besteht.

In den Anfangszeiten der Psychotherapie wurde, möglicherweise unbewußt aus der als selbstverständlich empfundenen Haltung der katholischen Beichtpraxis heraus, bewußt aber in der Absicht, eine allzu persönliche Bindung des Patienten an den Analytiker zu verhindern, ebenfalls der Versuch gemacht, die Individualität des Analytikers soweit als möglich aus dem Kontakt mit dem Patienten herauszuhalten. Dem Glauben an die objektive Wissenschaft entsprechend wurde ein objektiver Erkenntnisvorgang als Grundlage der Heilung angestrebt. Es hat sich aber herausgestellt, daß die unpersönliche Haltung des Arztes das Gegenteil von dem bewirkt, was erstrebt wurde. Sie hat dem Patienten die Loslösung nicht erleichtert, sondern sie gerade deshalb erschwert, weil er nach dem Subjekt im Behandler sucht. Darin äußert sich ein völlig legaler Anspruch. Da eine der Ursachen seines Krankseins die ist, daß er als Kind in seiner Individualität nicht genügend angenommen war, kann er sich nur dann aufrichten, wenn ihm in der Behandlung ein Subjekt-zu-Subjekt-Verhältnis angeboten wird, in dem er ganz bejaht ist.

Die tiefenpsychologische Ausbildung erstrebt, den künftigen Behandler aus der Erkenntnis und dem „Annehmen" seiner eigenen Dunkelheiten heraus zu befähigen, durchaus als der, der er ist, dem Patienten gegenüberzustehen, ohne aber den Abhängigen hineinzuziehen in die eigenen, immer nur annäherungsweise aufzulösenden unbewußten Konflikte. In richtig geführten Analysen bringt gerade die Auseinandersetzung mit der individuellen Wirklichkeit des Behandlers eine erhebliche Chance für den Patienten, zu seiner eigenen Wirklichkeit und zur Selbständigkeit zu gelangen. Der Behandler steht nicht objektiv, sondern *subjektiv* und *personal* in der Modellbeziehung, als die man die sogenannte Analyse auffassen kann — wobei Modell nicht Vorbild bedeutet, sondern ein durch das Beziehungsgefüge zum Behandler geschütztes Übungsfeld für die emotionale Entwicklung des Patienten.

In einer Beichte können selbstverständlich nur bewußte Verfehlungen konkret ausgesprochen werden. Die psychotherapeutische Behandlung dagegen sucht und findet immer wieder den Zusammenhang zwischen bewußten und unbewußten Persönlichkeitskomponenten. Hierfür haben sich bestimmte Methoden entwickelt, von denen die Beachtung der Träume und Phantasien und die Berücksichtigung der für den Betreffenden typischen, seinem bewußten Willen nicht unterworfenen Ängste, Konflikte und Verfehlungen genannt seien.

Hierbei spielt die Auseinandersetzung mit „Schuldgefühlen" oft eine erhebliche Rolle. Es können dies vage Stimmungen von Schuldhaftigkeit sein oder auch ein mit bestimmten Inhalten erfülltes Schuldbewußtsein. Sehr häufig haftet diesen Schuldgefühlen (die in der Therapie analysiert, nicht aber weganalysiert werden!) von vornherein etwas Uneigentliches an; zudem helfen Aussprachen, Wiedergutmachungs- und Besserungsversuche nicht zur Befreiung von den Symptomen oder von dem Zwang, sich mit der Schuldhaftig-

keit herumzuquälen; auch dann meist nicht, wenn der Weg zum Seelsorger gesucht wird.

Gerade aus der Erfahrung über die bestimmende und Neurosen verursachende Macht von Faktoren, die aus dem Unbewußten wirken — wie man sie auch im einzelnen bezeichnen möge —, weiß der Psychotherapeut um die engen Grenzen der Realisierbarkeit guter Vorsätze einerseits und ermahnenden Zuspruchs andererseits — auch wenn dieser aus der Wahrheit der christlichen Verkündigung kommt. Hier liegt fraglos eine der Wurzeln dafür, daß die Verkündigung in bestimmten Fällen nicht „ankommt", und hier kann die tiefenpsychologische Erfahrung der kirchlichen Seelsorge fachlichen Beistand leisten.

Daß wir uns um die Bearbeitung von Schuldgefühlen bemühen, hat zunächst einmal therapeutische Gründe: wie jede innere Nicht-Wahrheit halten die Schuldgefühle die neurotische Krankheit in Gang. Wir wissen, daß solchen Schuldgefühlen andere, unbewußte Verschuldungen zugrunde liegen, die für gerade diesen Menschen schwerer tragbar, darum eben ins Unbewußte verdrängt oder als solche nie bewußt geworden waren. Das Sehen und dann das Annehmen einer solchen Schuld kann heilende und bei Suicid-Gefährdeten geradezu rettende Bedeutung haben.

Ähnlich wie das Aussprechen erkannter Schuld vor dem Beichtiger wird das Wahrhaben und Aussprechen einer bisher ja sogar vor dem eigenen Bewußtsein verdeckten Schuld mitunter als tiefe Demütigung empfunden. Diese Demütigung ist nicht selten der Ansatzpunkt des Wandlungsvorganges. Sie kann überhaupt nur gewagt werden aufgrund der nahen spezifischen Beziehung zwischen Arzt und Patient. Nicht nur bewußte Schuld, d. h. ein schlechtes Gewissen isoliert; unbewußte Schuld tut dies noch viel mehr: die seelische Kraft, die die Verbindung mit dem anderen herstellen könnte, ist — unbewußt und unabsichtlich, aber in aller Wirklichkeit — hineingebunden in das Fernhalten der Schuld vom Bewußtsein. Auch hier liegt ein Grund dafür, daß Zuspruch von außen fruchtlos sein kann; es stehen keine aufnehmenden Valenzen für ihn zur Verfügung. Eine solche in langen Jahren aufgebaute Einsamkeit braucht eine langerprobte Erfahrung darüber, daß da ein Mitmensch ist, der neben dem Leidenden steht — auch angesichts dessen ganz konkreter, oft genug ja auch andere mitberührender Missetaten und Erbärmlichkeiten.

Es ist eine nicht rational begründbare, aber in unserem Geschaffensein begründete Tatsache — ob wir uns dieses ihres Grundes bewußt sind oder nicht, und auch wenn wir glauben, „es allein leisten zu sollen" —, daß wir des anderen bedürfen; und zwar in solchen Lagen, wie wir sie hier im Auge haben, nicht eines erziehenden, führenden, fordernden anderen; die heutigen einsamen und verwahrlosten Seelen bedürfen für lange Zeit eines Mit-Menschen, der ihrer gewahr wird auch in aller Ärmlichkeit ihrer Gegebenheiten. Die Sicherheit, die sie aus dieser bescheidenen Gemeinschaft gewinnen, hat Bedeutung für die Heilung nicht nur der einzelnen; sie ist oft genug der einzige

Schutzwall gegen das Hineingleiten in gefährliche Pseudogemeinschaften kollektiver Art.

Ob nun das Amt des Beichtigers stellvertretende Funktionen enthalte oder nicht — der Psychotherapeut jedenfalls ist in spezifischer, durch die Beziehung innerhalb der Behandlung begründeter Weise ein Stellvertreter: Stellvertreter der Mitmenschen, durch deren Versagen der Patient einst in seine Vereinsamung — und weitgehend kann man Neurose und Vereinsamung gleichsetzen — geraten ist.

Der Behandler muß sich dieser spezifischen, in jedem Fall mit anderem Inhalt erfüllten stellvertretenden Funktion sorgfältig bewußt sein, um nicht den weiteren unerläßlichen Weg zu gefährden: daß der Patient die Schuld, die er bewußt erkannt hat und um deren soziologische, hereditäre, familiäre Kausalitäten er in dem erreichten Stadium der Analyse sehr wohl weiß, nun auch als seine eigene Schuld annehme.

Wir sehen also: in der Psychotherapie muß ein langer Weg zurückgelegt sein, damit die Haltung erreicht wird, auf der die Beichte als auf einer Selbstverständlichkeit fußt: nicht nur Erkenntnis, sondern auch Annahme eigener Schuld. Wir glauben freilich sagen zu können, daß die auf diesem langen Weg erarbeiteten Vorgänge in sich einen hohen Wirklichkeitsgehalt haben; und es ist selbstverständlich, daß es eine Einengung des Wirkungsfeldes der Psychotherapie und eine Akzentverschiebung ihres Auftrages bedeuten würde, wenn man in ihr nichts als eine Vorbereitung zur Beichte für Neurotiker sehen würde, während die Gesunden „nur" der Seelsorge bedürften. Auch unter diesem Aspekt überschneiden sich zwar die Bereiche von Psychotherapie und Seelsorge, decken sich aber nicht.

Die in jedem Fall verschiedene Qualität der stellvertretenden Funktion des Psychotherapeuten ist deshalb unbedingt sorgfältig zu beachten, weil der Patient gerade die im Lauf der Kindheits- und Jugendentwicklung liegengebliebenen, nicht zur altersgemäßen Reife gelangten Beziehungs-Gefüge auf den Behandler „überträgt"; d. h., er verhält sich zum Behandler so, als ob dieser Eigenschaften z. B. seines Vaters oder seiner Mutter trage. Der Patient braucht dieses Zurückgehen in zeitlich zurückliegende Verhaltensweisen, damit das Liegengebliebene in neuer Weise ins Leben hineingenommen und den unentwickelten, „infantil" gebliebenen Persönlichkeitsteilen Raum zur Nachreifung gewährt werde.

Diese „Regression" und die Übertragung stellen sich mit Sicherheit in der Behandlung ein. Die Übertragung ist nicht eine Methode, die durch eine andere ersetzt, oder ein Weg, der vermieden werden könnte — und sicher nicht, wie es leider in einem neueren Beichtbüchlein heißt, ein „Kunststück" der Psychologie. Sie ist vielmehr ein Vorgang, der sich beim Eröffnen der unbewußten Bereiche mit einer Regelmäßigkeit einstellt, die an Naturgesetze denken läßt; sie ist eine Tatsache, die wir zu akzeptieren haben. Sie ist nicht auf die tiefenpsychologisch begründete Therapie beschränkt: jeder, der in sich

nicht sicher ist, kann gar nicht anders, als sich Beziehungsgefüge schaffen, in denen er seinen Mitmenschen Qualitäten aus seinen eigenen, unbewußt und infantil gebliebenen Affekten zuschiebt. Jeder Arzt und Seelsorger kennt solche Reaktionen, und es wäre eine erhebliche Erleichterung der seelsorgerlichen Arbeit, wenn das Augenmerk mehr auf solche „psychischen Naturtatsachen" gerichtet würde.

Das Fachwort „Übertragung", das an sich nicht ganz zureichend ist, bringt einen Aspekt der stellvertretenden Funktion des Psychotherapeuten gut zum Ausdruck: er vertritt nicht nur den Mitmenschen schlechthin — er tut *auch* dies in vielen Fällen —, sondern in diese Vertretung verflochten ist die Projektion, die der Patient aus eigenen Voraussetzungen auf ihn macht. Wenn es z. B. der Vater war, dessen Haltung besonders entscheidend für die Entstehung der neurotischen Störung war — und er ist es häufig bei Schuld-Konflikten —, muß sich der Psychotherapeut sorgfältig vor Haltungen hüten, die auch nur von ferne dem Patienten Anlaß geben, die Haltung des Vaters in ihnen zu wittern; denn gerade gegen diese ist der Patient überaus verletzlich und gerade ihr gegenüber kann er nicht anders, als sich wiederum angstvoll und feindselig abschließen. Auch hier berühren wir eine Grenze des pädagogischen und führenden Zuspruchs.

Der Psychotherapeut würde einen die Heilung gefährdenden Kunstfehler begehen, wenn er sein — vielleicht — objektiv besseres Wissen und seine Vorstellungen von der wünschenswerten weiteren Entwicklung nicht unbedingt für sich behalten würde. Es kommt alles darauf an, daß der Patient seine eigene innere Wahrheit finde, und von ihr jeweils so viel, wie der Entwicklungsprozeß in jeder einzelnen Phase verlangt. Wenn von den Wünschen des Psychotherapeuten her — die durch die nahe Verbindung erhebliche Motivationskraft für den „Patienten" haben — ein neuer Schritt geschieht, ehe dem vorher erreichten Boden die nötige Tragfähigkeit erwachsen ist, kann alles verloren sein.

Damit sind zwei Erfahrungsbereiche angerührt, die den in der tiefenpsychologischen Arbeit Stehenden immer wieder mit ehrfürchtiger Bewunderung erfüllen: einmal die Beobachtung, daß im „Patienten", in dem der Heilungs- und Entwicklungsprozeß eingesetzt hat, Steuerungen wirksam sind, die weit über das Erwarten hinaus ihn bewahren vor den Gefahren des eingeschlagenen Weges — sofern der Arzt, der den sich Wandelnden begleitet, weise und zurückhaltend genug vorgeht; und ferner, noch erregender, daß auch und gerade im Leidenden Strukturen vorausgesetzt werden dürfen, die nicht durchaus verderbt, sondern durchaus „gesund", nämlich der Wahrheit zugeordnet sind. Es bedeutet darum nicht eine Relativierung der *einen* Wahrheit, wenn man die individuelle Wahrheit zum Wegweiser und zu einem Ziel der psychotherapeutischen Arbeit macht: nur der, der die größtmögliche Verwirklichung des in ihm Angelegten erfahren hat, kann aus dieser Wirklichkeit heraus das zum Opfer bringen, was ihn auf seinem Weg hindert.

Das Erreichen der individuellen Reife ist also ein Anliegen der Psychotherapie, das für die Heilung einer Störung unerläßlich ist, das aber Aspekte einschließt, die den eigentlichen ärztlichen Auftrag transzendieren. —

Wenn wir weiterhin berücksichtigen, daß unsere Patienten — nicht anders als die Menschen, an die sich die kirchliche Seelsorge wendet — von irgendwelchen zeitgenössischen Voraussetzungen herkommen, und daß bei ehrlichem Hinsehen der Wirklichkeitswert, der dem Christentum beigemessen wird, vielfach ein sehr geringer ist, so werden wir verstehen, daß es für den Patienten u. U. ein Herausgehen aus der Wirklichkeit bedeuten würde, wenn der Behandler ihm nahelegen würde, in seiner *Schuld* — die er erkannt und angenommen hat — die *Sünde* zu erkennen.

Der Behandler darf den ihm Anvertrauten nicht deshalb hier nicht führen wollen, weil er ja nun einmal Arzt ist und den Auftrag hat, eine bestimmte Störung zu behandeln. Das wäre eine nur formale Einschränkung seiner Verantwortlichkeit. Was ihn zur äußersten Zurückhaltung zwingt, ist die Erfahrung, daß der Patient — der ja deshalb neurotisch war, weil Teile seiner Persönlichkeit infantil geblieben, also nicht zur mündigen und eigenen Entscheidung fähig geworden waren — nur allzu gern den vorgebahnten Weg des Analytikers gehen würde; damit wäre nicht nur der Behandlungserfolg in Frage gestellt, sondern keine Sicherheit gewonnen über die Standfestigkeit, die Dauer und den Realitätswert der „Glaubensentscheidung". Kierkegaard hat den „Anhänger" als die „größte aller Unwahrheiten" bezeichnet.

Diese äußerste Vorsicht gilt auch und gerade für den Psychotherapeuten, der weiß, daß es die Amputation einer durch nichts anderes ersetzbaren Dimension bedeutet, wenn der Schritt von der Annahme der Schuld zur Erkenntnis der Schuld als Sünde nicht getan wird. Es kann ihm ein Trost sein zu wissen, daß er ja nur in *einer* Phase der Entwicklung seines Patienten dessen Weg zu begleiten hatte; und daß er, selber dem Heute zugehörig, nichts anderes tun kann, als nach seinem besten Vermögen in dieser heutigen, verdunkelten Welt zu wirken.

Seine Lage ist aus den beruflichen Voraussetzungen heraus eine andere als die des verordneten Dieners der Kirche. Aber auch für diesen, und gerade für die zur Beichte hinführende Seelsorge, möchte man ein weiseres, geduldigeres und aus größerer Sicherheit gespeistes Wissen darum wünschen, daß es ja nicht unser *Tun* ist, das den irrenden Sohn irgendwann zum Vaterhaus zurückwendet.

Es ist nicht ohne weiteres richtig, sondern es kann falsch sein, den Schatz der Gnade ungefragt vor verschlossene Türen zu legen. Es kann geschehen, daß die Tür sich um so fester schließt. —

Die Psychotherapie ist sicherlich nicht zufällig jetzt entstanden. Nicht nur, weil sie ein reiches eigenständiges Arbeitsgebiet hat, wäre es ein Unding, wenn sie sich als säkularisierte Beichte verstehen wollte. Daß die Beichte nicht

säkularisiert werden kann, sondern entweder dem Heiligen zugehört oder abstirbt, ist selbstverständlich.

Die jetzige Situation wird es aber da und dort nötig machen, daß der Psychotherapeut — sorgfältig darum bemüht, zu wissen, was er tut — den unter seiner Sünde Trauernden auf die Wirklichkeit der Gnade Gottes hinweist. Die Absolution zusprechen wird er kaum je, und dies wird auch nicht von ihm erwartet. Er wird es sogar erleben, daß ein Patient, der „gern beichten möchte", den Weg zu der ihm fremdartig erscheinenden Beichte gerade deshalb nicht findet, weil er, an die Aussprachemöglichkeit innerhalb der Übertragungsbeziehung gewöhnt, im Pfarrer nun um so mehr „einen Fremden" sieht. Dieser Schwierigkeit, die bei Katholiken nicht auftritt, kann nicht die Psychotherapie, sondern nur die Kirche begegnen, indem sie den objektiven Charakter der Beichte deutlich klarlegt und dem allgemeinen Bewußtsein nahebringt, daß die Beichte kein Charakteristikum der katholischen Kirche ist.

Schließlich hat der Psychotherapeut ein ganz besonderes, aus seiner Arbeit erwachsendes Anliegen, aus dem heraus er wünschen möchte, daß ihm selbst und den ihm Anvertrauten die Beichte mehr zugänglich würde: die „Annahme der Schuld", von der in unserem Zusammenhang immer wieder die Rede war, ist durchaus nichts Selbstverständliches; sondern sie bedeutet bei aller Mannigfaltigkeit der einzelnen Wege immer das Einbrechen eines schweren ethischen und religiösen Konflikts ins Bewußtsein. Vielleicht kann man sagen, daß in diesem Konflikt der einzelne *seinen* Anteil an der Gebrochenheit der Welt wahrhaben und erleiden muß; und daß der eigentliche, aber unumgängliche Konflikt der Psychotherapie sich hier auftut.

Neben dem Weg des Opfers ist aber die Beichte der einzige Raum, in dem dieser Konflikt sich löst.

Dadurch, daß der Arzt die Therapie der seelischen Erkrankungen übernimmt, wird der Seelsorger ganz neu auf die ganz andere, ihm übertragene Aufgabe verwiesen. Heilung seelischer Krankheit, Befreiung von seelischen Bindungen, Spaltungen und Komplexen im Bereich der inneren Natur des Menschen ist eines, aber Begegnung mit Gott, Befreiung von Schuld vor ihm, Brechung der Fesseln der Sünde, Rettung des Menschen von der Macht der Finsternis ist ein anderes. Die moderne Medizin mag Großes an Heilung vollbringen, aber die Heilung der Sündenkrankheit ist damit noch nicht geschehen, daß seelische und leibliche Gebrechen geheilt werden. Diese Heilung, die Heilung von Sündennot, ist das Gnadenwerk Christi.

Eduard Thurneysen

GERHARD GOLLWITZER

Die Kunst als Zeichen

> Bild ist: ein Ding der Schöpfung als Zeichen erkannt. Bild heißt: der Schatz des Zeichenhaften gehoben, der jedem Ding der Schöpfung einwohnt... In Bildern hat Christus gesprochen: Lamm, Hirte, Säemann, Licht... Bei Markus heißt es: außer in Bildern habe er überhaupt nicht zu den Menschen gesprochen. Erhart Kästner

Der Vorgang des künstlerischen Schaffens ist dreifaltig. Aus der Seele, aus unbewußten Urgründen, aus dem Gefühl entkeimt die Idee. Hier ist das Reich der Phantasie, der schöpferischen Intuition, der Ein-Fälle.

Was sich hier entzündet, das will in Form gebracht werden. Bildende Kunst ist Gestaltung für das Auge. Nun tritt zum Ersten das Zweite, der bildnerische Logos, der Kunstverstand, das geistige Können. Diese Zone ist die des bewußten, freilich nicht begrifflich, sondern bildnerisch bewußten Gestaltens. Zum „Sinnen des Herzens" tritt „die Rede des Mundes" (Psalm 19); in der bildenden Kunst heißt das die Rede der Linien, Flächen, Körper und Räume, die Rede der Formen und Farben, ihrer Proportionen, Harmonien und Kontraste.

Aus der Verbindung beider wird das Kunstwerk geboren. Sie werden Fleisch, sie treten in die Welt in der sichtbaren Form des Werkes. Wollen und Denken des Künstlers werden ablesbar. Zu dieser dritten Zone gehören die Verwirklichungsmittel: das Material und die Technik.

Diese drei Zonen sind beim Schaffen in unlösbarer Wechselwirkung miteinander verbunden und regen einander unaufhörlich an. Formfragen sind darum Substanzfragen. Der Künstler denkt in Formen, und es gilt nur, was sichtbar Gestalt geworden ist. Was wir analysierend getrennt haben, ist „ununterscheidbar Eines", wenn auch die drei Anteile verschieden geartet sind und der eine nicht durch den anderen ersetzbar ist. Im echten Werk überwiegt keiner, und keiner ist vernachlässigt. Wir erinnern an Luthers Wort: „In allen guten Künsten und Kreaturen findet und sieht man abgedruckt fein die Heilige Dreifaltigkeit", und an Swedenborg: „In die Dreieinheit Gottes ist alles geschaffen. Sie ist im Höchstgroßen, der ganzen Schöpfung von den Himmeln bis zur Erde, und sie ist im Allerkleinsten, im Wurm und im Inwendigen des Menschen". Das echte Schaffen des Künstlers ist selbst schon Zei-

---

EVANGELIAR AUS LIMBURG AN DER HAARDT
Das leere Grab
Reichenau um 1080

Vergl. die Zwiesprache auf S. 287

chen. Das gilt freilich auch von jedem anderen echten menschlichen Gestalten; aber in der Kunst wird es vielleicht besonders deutlich.

Der Mensch steht dem Mitmenschen und der Natur, das Ich dem Du und dem Es gegenüber. Das Werk des Künstlers ist einerseits durch den Auftrag des einzelnen oder der Gemeinschaft an die Mitmenschen gebunden und zugleich an dem Ort, für den es bestimmt ist, in den Zusammenhang mit den anderen menschlichen Schöpfungen gestellt. Andererseits gibt der Künstler in seinen Werken einen eigenen Beitrag zur Erfassung der Weltwirklichkeit. Das „Wie" seiner Arbeit wird mit dem „Was" verknüpft, mit einem „Gegenstand". Dieser kann der Zweck im weitesten Sinn sein, z. B. die Funktion eines Raumes in der Architektur oder die bildhafte Gestaltung einer Kult-Idee. Dank dem Wort der Kunst wird der Versammlungsraum zum sichtbaren, gemeinschaftsbildenden Zeichen, zum Tempel, die Unterkunft zum Haus, die Sitzgelegenheit zum Stuhl, die Zweckerfüllung zur Sinnerfüllung. Oder aber: das „Was", der Gegenstand, ist die Natur. In der bildenden Kunst geschieht eine eigenständige Art der Auseinandersetzung mit ihr, vollzieht sich eine besondere Art der Begegnung. Das Auge bringt nicht nur mit den anderen Sinnen „Material", das dann begrifflich oder dichterisch gewertet und in den Zusammenhang des Lebens gezogen wird, sondern durch das Auge führt ein selbständiger Weg des Erfassens der Welt. „Die Bedeutung der bildenden Kunst erschöpft sich nicht in dem, was sie ‚inhaltlich' mitzuteilen weiß, noch weniger in einer bloßen Umsetzung des Lebens in Bildsprache, sondern sie liefert einen selbständigen Beitrag zur Orientierung in der Welt" (Wölfflin).

Der mit den Augen und für die Augen Gestalt schaffende Mensch trifft in der Natur rund um ihn und in seinem eigenen Körper auf Gestalt. Diese Weltgestalt erkennt er als gebaut nach den gleichen Gesetzen, mit denen er selbst gestaltet. Ihre geprägten Formen entsprechen denen, die er aus sich herausspielt. Sein Schaffen macht ihn fähig, die Begegnung mit der sichtbaren Natur bewußt zu erleben, diese Erlebnisse zu werten und von ihnen Zeugnis abzulegen. Ihm, der die Natur in Formen und Farben meditiert, zeigt sie die Gesetze seines eigenen bildnerischen Gestaltens. „Ein unbekannt Gesetzliches im Objekt, im Naturding, entspricht einem unbekannt Gesetzlichen im Subjekt, im schaffenden Künstler" (Goethe).

Dieses „unbekannt Gesetzliche" ist das Gesetz des göttlichen Schöpfers. Ergriffen vom Wunder seiner Fähigkeit, Gestalt zu schaffen, erkennt der Künstler, für den diese Fähigkeit ein Geschenk Gottes, eine Be-Gabung ist, sein kleines Schaffen, seine Ein-Bildungs-Kraft, als Abglanz des Schaffens, der Ein-Bildungs-Kraft Gottes. Er weiß, daß sein Spiel das Widerspiel des Spielens der Weisheit ist, die von sich gesagt hat: „Da der Herr die Himmel

bereitete, da Er den Grund der Erde legte, da war ich Werkmeister bei Ihm und hatte meine Lust täglich und spielte vor Ihm allezeit und spielte auf Seinem Erdboden" (Sprüche Salomos 8). Er sieht die sichtbare Wirklichkeit als Verwirklichung eines unvergleichbar reicheren, größeren Wollens und Denkens. Sie ist nicht Gott, die Schöpfung ist nicht der Schöpfer, aber in ihr hat die göttliche Liebe und Weisheit, hat der Künstler aller Künstler ewig unerreichbar und unbegreiflich, unendlich phantasievoller, konsequenter und wirklicher seine Formworte gesprochen. Sie rufen uns ewig neu an, fragen uns, erregen uns, antworten uns. Darum ist die anschauliche Substanz der Natur nie auszuschöpfen, darum ist sie nie fertig gegeben, sondern immer neu aufgegeben.

Auch in der Schöpfung sind Formfragen Substanzfragen. Der bildende Künstler sieht in ihren Formen die geistigen Substanzen oder besser: er bemüht sich, sie schauend aufzuspüren. Die Gestalt der irdischen Welt ist die genaue Entsprechung der geistigen und der himmlischen Welt. Das Vergängliche ist die Entsprechung des Ewigen, die sichtbare Welt wird dem Schauenden transparent für die unsichtbare, für die allein wahrhaft wirkende Wirklichkeit, in der die irdischen Gestalten vorgegeben sind.

„Alle Dinge, die in der Natur entstehen, von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten, sind Entsprechungen, denn die natürliche Welt mit all dem Ihrigen entsteht und besteht aus der geistigen Welt. Von daher stammen die Verschiedenheiten der einzelnen Formen, von daher die Ordnung aller Dinge, ihre Funktionen insgesamt und im einzelnen. Sie entsprechen genau den erhabensten und geistigen Ursachen, sie sind die äußersten Bilder. Weil nun alles und jedes aus dem Göttlichen besteht, das heißt fortwährend entsteht, und alles und jedes, was davon her ist, nichts anderes sein kann als Bild derjenigen Dinge, durch welche es entstanden ist, so folgt, daß das sichtbare Weltall nichts anderes ist als eine Schaubühne, die das Reich des Herrn abbildet, und daß dieses Reich wiederum eine Schaubühne ist, die den Herrn selbst abbildet. Das Irdische bildet das Letzte, in das der Göttliche Einfluß des Herrn sich endigt."

Diese Einsicht Swedenborgs hat Ötinger, ihm folgend, in den bekannten Satz geprägt: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes", und Goethe hat sie in die Schlußverse des Faust verdichtet. Wenn er an anderer Stelle sagt: „Natur hat weder Kern noch Schale", so heißt das: nicht *hinter*, sondern *in* ihren Erscheinungsformen sei der Sinn zu suchen.

Der Mensch ist das Zentralwesen, die Schlüsselfigur der Schöpfung. Er als einziges Erdenwesen gehört gleichzeitig der geistigen und der materiellen Welt an. Daher ist sein Schaffen gleichzeitig geistig und materiell, und von daher rührt die Entsprechung seiner aus sich herausgestellten Formen und ihrer Gesetze mit den Formen und Formgesetzen der Natur. In ihm und in seiner Körpergestalt ist die Schöpfung konzentriert, in der Natur ist der Mensch auseinandergefaltet. „Die Idee des Mikrokosmos", sagt Novalis, „ist die höchste für den Menschen. Es gibt nur einen Tempel in der Welt, und das ist der menschliche Körper. Nichts ist heiliger als diese hohe Gestalt. Man berührt den Him-

mel, wenn man einen Menschenleib betastet". Darum sammelte sich in vielen Kulturkreisen die künstlerische Aussage auf den menschlichen Leib. In anderen dagegen führte eine ehrfürchtige Scheu vor dieser „hohen Gestalt" zum Verbot ihrer Darstellung.

Noch in einem anderen Sinn ist das echte, große Kunstwerk Zeichen. Dem flüchtigen Betrachter erscheint es unübersehbar kompliziert. Für den aufmerksam Verweilenden jedoch wird es durchsichtig und überschaubar. Das Grundthema tritt zutage, die scheinbar fast chaotische Vielfalt offenbart sich als Reichtum der Variation dieses Themas. Das schwächere Werk dagegen erscheint zuerst einfacher, bei längerer Betrachtung aber verstrickt man sich mehr und mehr im Gestrüpp der Anklänge, der immer neu angerissenen, aber nicht durchgeführten Themen. Daher die nicht endende Beglückung durch das große Kunstwerk, daher das wachsende Unbehagen am schwächeren. Der Formenreichtum in jenem ist eben nicht durch Aneinanderreihung vieler Einzelformen, sondern ganz im Gegenteil durch die konsequente, freilich vielfältige Durchführung eines oder weniger Grundthemen zustandegekommen. „Nach dem Gesetz, nach dem er angetreten", spielt sie der Künstler in höchster Konzentration bis in die unscheinbarsten Details durch, immer von neuem zum ersten Ein-Fall zurückkehrend, immer neu ihn beleuchtend und neue Formvariationen erfindend, den Verwirklichungsmitteln immer neue Möglichkeiten entlockend. Und so wird das Kunstwerk auch in diesem Sinn zum Zeichen der Schöpfung. Wie sie kommt es „mit wenigen Gesetzen aus. Begreift der Menschensinn kaum ein Atom ihrer Unendlichkeit, so ahnt er zumindest, daß alle ihre Erscheinungen offenbar auf Verwandlungen nur weniger Urkräfte beruhen" (Schenker).

Einfalt und Vielfalt, eherne Konsequenz und lockere Beweglichkeit, Ordnung und Freiheit — der große Künstler weiß von ihrer Zusammengehörigkeit, und das Werden seines Werkes nachschauend lernen wir sie verstehen. Für ihn zeugt die Schöpfung davon, und er möchte in seinem Werk Zeugnis davon ablegen. Wahre Freiheit ist nur der andere Aspekt der Ordnung. Wem das „Ich muß" zum „Ich will" wird, nur der ist frei. Wer fürchtet, durch die ewig gleichen Baugesetze werde die Freiheit Gottes eingeschränkt, wer sich dagegen sträubt, die ewige Ordnung der Dreieinheit Gottes als Ihn bindend in allen Dingen der Schöpfung zu erkennen, anzuerkennen, zu verehren und Ihm im eigenen Schaffen nachzustreben, der verrät, daß er wenig weiß von Ordnung und Freiheit, daß er sie verwechselt mit ihren höllischen Gegenbildern, der Organisation und dem Libertinismus.

Nun wissen und sehen wir freilich, daß mit der Welt und dem Menschen „etwas nicht in Ordnung ist". Sie sind seit dem „Sündenfall" doppelgesichtig, doppeldeutig. Sie erzählen vom Schöpfer und vom Abfall. Seitdem gibt es

nicht nur die auf Gott weisenden, ihm korrespondierenden Bilder, sondern auch die ver-kehrten. Die Sonne kann wärmen und auch versengen, erleuchten und auch blenden, es gibt Liebe und auch Haß, himmlisches und auch höllisches Rot, Wahrheit und auch Lüge, und der Mensch steht dauernd in der Entscheidung zwischen beiden. Insofern ist Gott nicht einfach aus der Natur abzulesen; doch darf uns das wiederum nicht zu der Lästerung verleiten, sie habe nichts mehr mit ihm zu tun. Sein Wort lehrt uns, die Zeichen richtig zu lesen und die Welt auch jetzt noch als seine Entsprechung zu sehen. Das ist die tiefste Verpflichtung, die der echte Künstler übernommen hat, sie so zu schauen und sie uns so zu zeigen. Auch heute noch und immer lebt die Welt nur aus der einzigen Art, wie Leben in Erscheinung treten kann. Sind auch die Vorzeichen falsch, so macht doch die Welt noch in aller Brechung die Ordnung Gottes sichtbar. Auch das Böseste und Häßlichste muß das ewig Gute und Wahre verkünden. Freilich muß der Künstler, der auch das Ver-kehrte als Zeichen des Richtigen schauen soll, seiner besonderen Art nach, nämlich bildnerisch fromm sein. Sein Glaube wird sich darin erweisen, daß er die sichtbare Welt durch alle Zerstörtheit hindurch als Zeichen Gottes sieht, weil seine Augen erlöst und erleuchtet sind.

Die Werke eines Künstlers, der die Welt so schaut, werden zu Zeichen. Im Äußersten, Letzten, Unvollkommensten, an den Enden der Wege Gottes noch spürt er und versucht er sichtbar zu machen das Innerste, Erste, die „überschwengliche Vollkommenheit". „Die Kunst ist die Wahrnehmung des Göttlichen in allem, ist ein Spiegel des ungeheueren Schöpfungsgedankens. Sie deutet das Göttlich schon Ausgedeutete nochmals menschlich aus. Der Schöpfungsakt der Kunst ist immer eine Übertragung des Göttlichen ins Menschliche. Sie ist ein Abbild des Gesetzes, dem wir gehorchen, sie macht das Äußere zum Inneren und das Innere zum Äußeren" (Scheffler).

Zu allen Zeiten durften begnadete Künstler in begnadeten Stunden zeichenhafte Werke schaffen. Jeder Stil erschloß einen anderen, jeder neue Stil einen neuen Aspekt der Schöpfung. Aber jede Epoche hat auch ihre besonderen Gefährdungen. Auf drei heute lauernde sei nun hingewiesen.

Der „Naturalist" verflacht das bildnerische Gestalten, weil er nicht mehr aus dem schöpferischen Urgrund schafft, das schöpferische Spiel vernachlässigt. Er sieht nur das Äußere, das So-und-so-Aussehen der Dinge, das er kurzatmig und kurzschlüssig wieder-gibt, ab-bildet. Selbst nur ein ober-flächlicher Könner, sieht er in der Natur nichts als die Ober-Fläche; selbst nur ein Macher, sieht er auch in der sichtbaren Welt nur die Mache. Sie ist für ihn ein Arsenal von Formen und Farben, die er als ein ihm — wie er meint — fertig Gegebenes verbraucht.

Die zweite Gefahr: Die künstlerischen Revolutionen der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts haben den Homo ludens wieder entdeckt, das schöpferische

Spiel, die Formerfindung. Mit eisernen Besen wurde der Naturalismus ausgekehrt. Aber die Besen sind mit der Zeit salonfähig geworden: Selbstzweck. Wieder blieb es vielerorts bei einer Verflachung, freilich anderer Art. Der Naturalismus schlug um in den Formalismus. War die scheinbare Begegnung mit der Natur im Naturalismus in Wahrheit keine echte Begegnung mit der Schöpfung, so wurden nun viele überhaupt der Begegnung unfähig. Der Künstler war sich selbst genug. An die Stelle der Naturkopie trat das selbstherrliche Spiel mit Formen und Farben (frei erfundenen oder teilweise der Natur entnommenen); war bis dahin ein Mangel an schöpferischem Einsatz zu beklagen gewesen, so wurde nun die Selbstbefriedigung zur Gefahr.

In programmatischen Äußerungen zur „gegenstandslosen" Kunst liest man: „Die Natur hat ihre anschauliche Substanz eingebüßt, die Sichtbarkeit ist ausgeschöpft, die äußere Erscheinung ist hinlänglich bekannt, warum soll der Maler nach dem tausendsten Baum noch einen tausendeinen malen?" Das beweist nur, daß die Feinde doch Brüder sind; daß sie der Schöpfung in der gleichen Haltung gegenüberstehen. Für beide steht gleichermaßen in der Klammer: Die Sichtbarkeit ist bekannt, das Aussehen ist fertig gegeben. Nur ihre Vorzeichen sind verschieden: Der eine, der Naturalist, setzt ein Plus davor, er folgert: also kann ich sie einfach wiedergeben! Der andere setzt ein Minus davor: also kann ich sie weglassen! Und so gehen beide an der eigentlichen Aufgabe vorbei. Man könnte sagen: Der eine hört auf, ehe es überhaupt richtig angegangen ist, der andere hört auf, wo es angehen sollte.

Natürlich ist die Frage: Was soll das darstellen? vor einem ungegenständlichen Bildwerk verfehlt, denn es will ja gar kein Naturding darstellen. Doch sind die wichtigeren Fragen ganz anderer Art. Erstens: Liegt und lag denn jemals der Sinn eines echten Kunstwerks darin, die Gegenstände wiederzugeben, auch wenn in ihm Gegenstände ablesbar sind? Dem hatte es doch nie seine Eindringlichkeit und Dauer zu danken. Zweitens: Hat die bildende Kunst denn nicht die Aufgabe, das, was alle flüchtig sehen, in tieferer Weise zu schauen und schauen zu lehren, ja es überhaupt erst in einer besonderen Art schaubar zu machen? Verrät die Kunst nicht eine ihr *immer* gestellte Aufgabe, wenn sie ihren „Beitrag zur Orientierung in der Welt" nicht mehr leistet, sondern sich allein dem autonomen Spiel mit Linie, Formen und Farben hingibt?

Nicht „die Natur hat ihre anschauliche Substanz eingebüßt", — welche Lästerung Gottes und des menschlichen Auges, das doch viel mehr ist als Fotolinse und Radargerät! —, sondern der Mensch hat die Fähigkeit eingebüßt, die Natur als Zeichen zu sehen. Sie ist für ihn nur „Natur", nicht Schöpfung; ihre Dinge sind für ihn nur Produkte — in der Weise etwa, wie das Stadtkind die Milch für ein Produkt der Milchzentrale hält. Nie war für einen echten Künstler der Baum, den er malte, „der tausendste Baum", sondern immer der erste, bei dessen Anblick ihn ein Schauer überfiel, jenes Sich-wundern, das allen schöpferischen Tuns Quell ist. Nie war und ist die sichtbare Gestalt der Natur für ihn „hinlänglich bekannt"; nie ist ihre anschauliche Substanz „auszuschöpfen";

immer ist sie für ihn, wie Cézanne sagte, das täglich von neuem erregende „Schauspiel, das der Pater omnipotens aeterne Deus vor unseren Augen ausbreitet".

Die dritte Gefahr, die besonders in der heutigen kirchlichen Kunst droht, ist der Neu-Archaismus. Selbst nicht mehr imstande, die Naturformen zeichenhaft zu schauen und zu gestalten, nimmt man Anleihen aus der Kunst anderer, heute mit Vorliebe früher Bewußtseinslagen, so aus der Negerkunst, der antiken Archaik, der Romanik, der altdeutschen Buchmalerei oder aus den Kinder-Malereien. Man stiehlt, was man selbst erobern sollte. Was für diese Zeiten und Lagen richtig war, gilt jedoch für uns nicht mehr ebenso; was sie „aus der Natur herausgerissen" haben, kann und soll uns zwar helfen und anregen, unsere Aufgabe zu sehen, aber es kann nicht unsere heutige Lösung der Aufgabe ersetzen. Die Neuentdeckung der Kunst der Primitiven zeugt von der Sehnsucht, auch so ungebrochen, so direkt und intensiv zeichenhaft gestalten zu können; aber sie verstellt leicht den Blick für die heutige Aufgabe und für die freilich schwerer zu verstehenden echten späteren und zeitgenössischen Werke. Was damals aus der Magie entstanden war, wird intellektuell und eklektizistisch übernommen. Man beginnt mit der zeichenhaften Mache statt mit der Schau der Welt als Zeichen und endet bei künstlichen Vereinfachungen statt bei jener künstlerischen Einfachheit, die alle Vielfalt enthält.

Ein Wort an den Außenstehenden, dem so vieles in der modernen Kunst unerklärlich, ja fragwürdig erscheint: Diese Kunst macht Gefahren und Probleme der heutigen Menschheit sichtbar. Das von der Kunst Gesagte ist unschwer in Theologie, Politik oder Lebensführung zu übertragen. Der Naturalismus spiegelt den Materialismus, für den die Natur eben auch ein fertig gegebenes Lager von Kräften und Materie ist, das er hemmungslos verbrauchen darf. Er spiegelt das, was man seit hundert Jahren „Wissenschaft" nennt, diese statistische Wissenschaft mit ihrer mechanistischen Auffassung der Naturvorgänge, der die schöpferische Schau des echten Naturforschers fehlt.

Andererseits macht die halb oder ganz abstrakte Kunst die selbstherrliche dia-bolische Loslösung des sich autonom setzenden Menschen von der Schöpfung offenbar. Auch die Theologie hat durch ihre Naturentfremdung ihr gerüttelt Maß von Schuld an diesem vermessen eigenmächtigen Umgang mit der Natur; denn auch für sie hatte ja die Natur „ihre anschauliche Substanz eingebüßt". Die Kunst und alle menschlichen Werke verlieren aber, wo sie „nicht mehr Kinder der Adoration sind, unweigerlich zuletzt den organischen Zusammenhang mit der inneren und äußeren Natur" (Scheffler).

Zeichenhafte Kunstwerke können nur geschaffen werden, wenn vielerorts das Leben zeichenhaft gelebt und die Welt als Zeichen erlebt wird. Ärgert jemanden die heutige Kunst, dann prüfe er sich, ob sie nicht ein Spiegel auch seiner eigenen Lebensart ist; und er frage sich, ob er denn nicht auch die Natur

in einer Umformung zu Sachen und Apparaten statt in der Fülle ihrer Bilder sieht! Statt Verflachung, Verwirrung und Zerfall in der Kunst zu bejammern, lasse er sich durch sie provozieren zu einem echten Leben. Ihre Unmenschlichkeit provoziere seine Menschlichkeit. Nur so kann er den Künstlern helfen.

Vielleicht stehen wir aber schon „in der Morgenröte" einer neuen Zeit? In der heutigen Malerei und Plastik scheint sich eine neue Bewegung abzuzeichnen. Sie will — um die freilich unzulänglichen, gefährlich etikettisierenden Schlagworte zu gebrauchen — Naturalismus, Expressionismus und Formalismus überwinden in einer neuen Schau der Schöpfung. Sie sucht neue Wege zu gültigen Zeichensetzungen, und dazu war unumgänglich notwendig das Experimentierstadium des künstlerischen Gestaltens, die energische Beschäftigung mit den Elementen der Bildgestaltung, die Erkenntnisse von der Bedeutung der Farbe und den Spannungsverhältnissen der Linien und Formen, kurz die Beschäftigung mit den Kunstgesetzen, die längst mehr, als der Außenstehende ahnt, auch *sein* Sehen und *seine* Umwelt beeinflußt hat.

Der Laie sei stets sehr vorsichtig mit seinen Urteilen über Kunstwerke. Was er für „natürlich" hält, kann oft sehr unnatürlich, banal und tot sein; was ihm „abstrakt" erscheint, kann in Wahrheit echtes, aber neues, ihm noch unverständliches Zeichen sein. Wie viele schwanken zwischen voreiliger Ablehnung dessen, was sie noch nicht verstehen, und gierigem, wahllosem Interesse für alles Neue — aus Angst, für unmodern zu gelten. Diese Unsicherheit hat ihren Hauptgrund in dem Mangel an echter künstlerischer Bildung des heutigen abendländischen Menschen. Aus dem auch künstlerisch zu seinem Teil vielfältig schaffenden Volk ist das gaffende Volk geworden, aus der Menge aller mehr oder weniger auch bildnerisch selbst tätigen Menschen das „interessierte Publikum". Wo das Kulturleben intakt ist, gibt es die Trennung von Künstler und Laien nicht. Denn der Künstler ist kein Spezialfall der Spezies Mensch. Was er als berufliche Sonderaufgabe ergreift, ist eine allgemein-menschliche elementare Möglichkeit und Fähigkeit, die Wirklichkeit zu erfassen und zu verstehen, die Welt auszuhalten, sich seiner selbst und seiner Erlebnisse bewußt zu werden, sein Leben zu gestalten. Das beweisen die nicht von Fachkünstlern gebauten Bauernhäuser, Dörfer, ja Städte unserer Vorfahren; das beweist die Volkskunst auf der ganzen Erde, und das beweisen täglich unsere Kinder, die sich allseitig in ihrem Sprechen, Singen, Tanzen, Laufen, Spielen und auch in ihrem Malen, Bauen, Werken die Wirklichkeit erobern und sich in das Leben einleben. Die bildende Kunst ist eine gleichrangige und gleichwertige Schwester des begrifflichen Denkens, der Dichtung, der Musik, des Tanzes, des Schauspiels, der Gestaltung des gemeinschaftlichen und des innersten Lebens. Sie alle heben aus dem chaotisch flutenden Leben, aus dem Zufälligen, Vergänglichen und Stofflichen die Urbilder des Seins und versuchen, das Wesen der Schöpfung zu ergründen.

Wie verkümmert ist der heutige Mensch! Einer einzigen von den vielfältigen Möglichkeiten, nämlich dem begrifflichen Denken, hat er einen ungebührlichen, unmenschlichen Vorrang gegeben. War die Menschheit früher mit vielen Kerzen nach allen Seiten unterwegs, das dunkle Rätsel des Lebens und der Wirklichkeit zu ergründen, so sind heute fast alle ihre Kerzen auf einen einzigen Scheinwerfer zusammengezogen, der nur nach einer einzigen Blickrichtung hin leuchtet. Der Stolz darauf, daß man dadurch in dieser Richtung in einem Jahrhundert weiter vorgestoßen ist als vorher in Jahrtausenden, schwindet, wenn man sich klar macht, welcher Preis dafür gezahlt werden mußte. Den Hellsichtigen schrecken heute schon die Folgen. Dieser vom sechsten Lebensjahr an in einer Schule, die alles andere als allgemein bildend ist, nur einseitig gebildete, dieser scheinbar so fortschrittliche Mensch ist ein geistiger Krüppel ohne schauendes Auge, ohne hörendes Ohr, ohne gestaltende Hand. Zwar Alphabet in einer einzigen Disziplin, ist er Analphabet in fast allen anderen. Auch die Kirchen schauten diesem ungebührlichen Übergriff der begrifflichen Ratio, diesem Verrat des ganzen, vollen Menschentums nicht nur zu, sondern machten ihn eilfertig mit in Kirche, Schule und Pfarrer-Ausbildung.

An den Leistungen der bildenden und erkennenden Kräfte des Menschen habe ich nur Anteil durch Mit- und Nachvollzug. Das erkennt jeder als selbstverständlich an für Theologie, Philosophie, Naturwissenschaft, Politik oder Sprachen, kaum einer aber für bildende Kunst. Es gilt aber auch für sie. Nicht durch Interesse, Diskussionen und Lesen von Büchern kann ich mich künstlerisch bilden; allein durch mein eigenes, wenn auch noch so geringes Mit-Tun lerne ich die Sprache der Formen und Farben verstehen, die Kunstwerke „lesen", ihren Anruf für mein eigenes Leben fruchtbar machen. Ohne diese ABC-Schule der bildnerischen Sprache bleibt auch die heute erwachende Besinnung auf die Symbolik nur ästhetisch. Das Schau-Erbe unserer Vorfahren, von dem wir bisher gerade noch lebten, ist aufgebraucht. Unsere Zuschauer-Augen, unsere Spectators-digest-Augen, diese Müllschlucker, in die wir täglich eine Unmenge huschende Eindrücke, zerfetzte Netzhautbildchen, grelle Reklame-Attacken, Fotos und verfälschende Kunstwerkreproduktionen stopfen, sie müssen langsam wieder schauende Augen werden. Um z. B. die Sprache der Farben wieder verstehen zu lernen, muß ich mit ihnen experimentieren, sie vergleichen, ihre Unterschiede, Beziehungen, Spannungen, Kontraste, ihre Dynamik und die Gesetze ihres Aufeinander-Wirkens „am eigenen Leib" erfahren. Erst dann kann mir ihre Transparenz, ihr Zeichen-Sinn klar werden.

Um das zeichenhafte Wesen der Kunst recht zu erfassen, müssen wir wieder zurückfinden zu der Einsicht Luthers, der die ganze geschaffene Welt als ein vielstimmiges Zeichen der Macht und Größe des Schöpfers erkannte und die gesamte Schöpfung durchwaltet sah vom dreieinigen Wesen Gottes. Im Widerspruch gegen Erasmus, der ihm den einseitig rational ausgerichteten, für die

Zeichensprache alles Geschaffenen tauben Menschen verkörperte, hat er diese Erkenntnis in beinahe hymnischen Worten ausgesprochen:

„Wir stehen jetzt in der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fangen an, wiederum zu erlangen die Erkenntnis der Kreaturen, die wir verloren haben durch Adams Fall. Erasmus aber fraget nichts danach, bekümmert sich wenig, wie die Frucht im Mutterleib formiert, zugerichtet und gemacht wird. Wir aber beginnen von Gottes Gnaden Seine herrlichen Werke und Wunder auch aus den Blumen zu erkennen, wenn wir bedenken, wie allmächtig und gütig Gott sei. Da Er sprach, da geschah es. Auch in einem Pfirsichkern, derselbige, obwohl seine Schale sehr hart ist, doch muß sie sich zu seiner Zeit auftun durch den sehr weichen Kern, so darinnen ist. Dies übergeht Erasmus fein und achtet's nicht und steht davor, siehet die Kreaturen an wie die Kuh ein neu Tor. Grobe Tölpel denken, Gott sei ein großes, weites Wesen, das die Welt füllet und doch ausraget, gleich als wenn ein Strohsack voll Stroh stecket und oben und unten das Stroh noch darüber hinausragt. Aber wir reden nicht also, sondern sagen: Die Göttliche Majestät ist so klein, daß sie in einem Körnlein, an einem Körnlein, über einem Körnlein, durch ein Körnlein inwendig und auswendig gegenwärtig und wesentlich sei. Wiederum ist dieselbige Majestät so groß, daß sie weder diese Welt noch eitel tausend Welten mag umfangen und sagen: Siehe, da ist Er. Aber soll Er's schaffen und erhalten, so muß Er daselbst sein gegenwärtig in aller Kreatur, in allen ihren Stücken und Orten (und Gestalten!). Es fehlt den Leuten nichts, denn daß sie nie eine Kreatur auf dem Felde recht angesehen haben. Solltest du ein Körnlein auf dem Felde ausforschen, du solltest dich wundern, daß du stürbest. Wer die heimliche Wirkung in der Natur weiß anzubringen, der tut Wunderwerke vor denen, die es nicht wissen. Die ganze Kreatur ist das schönste Buch oder Bibel, in denen sich Gott selbst beschrieben und abgemalet hat. Jede Kreatur ist ein Wort Gottes. Daher muß man alle als Sprüche Gottes ansehen. Gott spricht mit uns durch alle Kreaturen. Jeder Garten ist ein Buch Gottes, aus dem ein Wunder, das Gott täglich tut, ersehen werden kann. Unser Haus, Hof, Garten, Acker und alles ist voll Bibel, da Gott durch Seine Wunderwerke nicht allein predigt, sondern auch an unsre Herzen kopft, unsere Sinne rührt und uns ins Herz leuchtet. Je tiefer die Schöpfung erkannt wird, desto mehr Wunderbares erscheint in ihr. In allen Künsten und Kreaturen findet und sieht man abgedruckt fein die Heilige Dreifaltigkeit. Wer kann's alles erzählen? Und kann nicht genugsam geredet werden bis in Ewigkeit, wenn gleich Laub und Gras allein Zeugen wären".

Um das Bild unseres Herrn nachzuahmen, genügt es nicht, ein guter, geschickter Maler zu sein; ich glaube, man muß dazu ein fleckenloses Leben, so heilig wie möglich führen, damit der Heilige Geist uns zum Erfassen Jesu Christi inspiriert. Michelangelo

JOHANNES GAITANIDES

Insel in der Ägäis

Ein Besuch auf Naxos

Viele Freuden hat Griechenland. Keine aber ist mir liebenswerter als die Ägäis. „Blumen aus Marmor" nennt der Grieche ihre Inseln, die verstreuten Glieder eines Gottes — beim Sturz aus dem Himmel habe es seinen Leib auseinandergerissen. Die schweren Teile verschlug es nach Afrika, nach Asien hin: Kreta, Zypern, Rhodos. Nordwärts fielen die Sporaden, die lose Zerstreuten. Und inmitten der Ägäis gingen die Kykladen vor Anker, in dichten Ringen rund um Delos — Knoten eines weitausgeworfenen Lassos, damit das seesüchtige Attika das Meer an sich fesselt — Brückenpfeiler, darüber Griechenland nach Asien und Afrika schwingt — Noten auf der blauen Partitur der Ägäis, aneinandergereiht zu einer Symphonie des Lichtes.

Weiße Noten. Sie lauten: Andros, Syra, Tinos, Paros, Milos, Amorgos, und wie die 483 Inseln der Ägäis sonst heißen, nicht mitgezählt die Schwärme namenloser Riffe. Sie sagen, nirgends versinke die Sonne im Meer, immer noch schiebe sich ein ferner Inselschatten vor ihren Untergang. Und so ist es, sie lassen einander nicht aus den Augen, die Kykladen, das Liebesspiel von Land und See nimmt kein Ende, und so verliert sich das Meer nie ins Einsame, der irdische Wechsel hält es im Maß des Endlichen. Glasklar ist das schwarzblaue Gewässer, aus ungeahnten Tiefen noch hebt es den makellosen Seegrund herauf. Die Baumlosigkeit macht die Inseln nackt, die schüttere Macchia deckt nur als mattgrüner Flaum die rissige Felshaut, die viel gestückelte von Grau zu Gelb, von Rot zu Violett. Ihre Berge stehen nicht, sie liegen; in langgezogenen Geraden schneiden sie sich scharf vom Himmel ab. Gleich hinter der Hafenbucht klettert die Stadt im engen Gassenwinkel den Hang hinauf, darüber ausgeschüttet in sorgloser Willkür die flachgedeckten Würfelhäuser, grellweiß gekalkt. An der Mole aber senkt eine kleine Kapelle andächtig ihre Kuppel vor der See — ein immerwährendes Gebet in Stein.

Vor allem aber ist die Ägäis: Licht. Ein Ungeheuer an Licht — erbarmungslos dringt es in die verborgensten Falten und fegt die Lüge aus ihren geheimsten Löchern. Ist dies das Geheimnis der ägäischen Freude? Ist es die saubere Meereswürze ihrer Luft, die azurene Wolkenlosigkeit des Firmaments oder die Sternennähe ihres Nachthimmels? So ist die Fahrt in die Ägäis eine Heimkehr in die letzte Einfachheit, die Heimkehr zu den alten Elementen — zu Feuer, Wasser, Luft und Erde, von allem trüben Beiwerk entkleidet und aus der Mischung geläutert zur vollkommenen Reinheit. Diese letzte Nacktheit macht die Ägäis zu einer Welt für sich; für sich eine Welt ist aber auch jede ihrer

Inseln — eigen im Bau, in Farbe und Duft, in ihren Menschen und ihren Liedern. Gleich ist nur ihre Armut, ihre Gastfreundschaft und Menschlichkeit.

Dies ist die Sage von Naxos: Aphrodite hatte das Herz Ariadnes in Liebe zu Theseus entzündet, dem Athener Königssohn. An der Spitze von sieben Jünglingen und sieben Jungfrauen war er, wie es Athen auferlegt war, zu König Minos nach Kreta als Bluttribut geschickt. Dort sollten die Opfer im Labyrinth dem furchtbaren Ungeheuer Minotaurus zum Fraße vorgeworfen werden. Ariadne aber, des Kreterkönigs Tochter, gab dem Geliebten heimlich einen Wollknäuel; ihn wickelte Theseus beim Eindringen in den Irrgarten ab, und so fand er später, dem Faden entlang, den befreienden Rückweg aus dem Labyrinth. Dann floh er mit Ariadne. Doch auf Naxos, wo sie Rast gemacht, verließ der Treulose die liebende Retterin. Da nahte sich der Gott Dionysos der Verlassenen und war verzückt durch sie und vermählte sich ihr. So wurde Naxos der Untröstlichen zur Stätte des Trostes und zum Hochzeitsbett dem Gott des Rausches.

Von wilder Süße ist Naxos, ungebärdig und aufbrausend wie sein Wein, entfesselter als sonst die hellenische Landschaft. Ein massiger Gebirgsstock, in der Länge zwiefach gefaltet, durchstreicht die Insel von Nord nach Süd, wo er im Zia mit eintausend Metern zu seiner größten Höhe aufsteigt; an seiner Flanke öffnet sich eine riesige Höhle, die noch kein Menschenfuß ausgeschritten hat — auch die Bacchanten, die in ihrem Vorraum einst dem dionysischen Gott orgiastisch huldigten, wagten sich nicht in ihre Tiefen. Zwischen die Bergrücken schieben sich lange Täler ein und Kesselebenen, aus deren Grund sich spitzkeglige Felstürme emporschrauben, als wollten sie Löcher in den Himmel bohren. Nach Osten fällt das Gebirge schnell und steil, westwärts aber, der Hafenstadt zu, schwingt es sich in weiten Stufen langsam ab und lagert noch ein breites Flächenband dem Meere vor.

Die größte, die schönste und die reichste Blüte im Kranz der Kykladen, so spricht der Grieche von Naxos. Ja, auch die reichste. Alle Inseln der Ägäis dürsten nach Wasser, aber nur Naxos ist mit ihm gesegnet, in seinen Ebenen und Tälern. Und alles, was in Griechenland wächst, wächst auch auf Naxos: Wein und Olive, Orange und Zitrone, Artischocke, Eierfrucht und die früheste Tomate, Feige, Mandel und Pistazie, und natürlich auch Kartoffel und Getreide; nicht zu vergessen die Kitrusfrucht, aus deren Blättern sie den Kitron brennen, einen mildherben Likör. Eine Reihe von Bodenreformen hat den Landbesitz parzelliert. Die Grundstücke sind durch lebende Zäune voneinander getrennt — durch Zäune aus stachligen Agaven (athánata heißen sie auf Griechisch, die „Unsterblichen") oder aus Bambus, dessen hohem Gestänge der Wind eine zarte Musik entlockt, ein leises melodiöses Knirschen, wie wenn Flöten sich selber spielen. An den Grundstücken hängen uralte Wasserrechte — stundenweise wird in Gräben das Wasser durch die einzelnen Gärten geleitet. Aber wenn schon einmal der Boden was hergibt in Griechenland, dann findet es nicht genug Abnehmer. Tausende von Zitronen fallen vom Stamm und ver-

faulen auf der Erde. Der skelettierte Eselskopf an einem Baum tut zwar schon an die zwanzig Jahre seinen Dienst als Amulett gegen den bösen Blick, aber für den Verkauf ist er nicht zuständig.

Auch die Kirche ist es nicht, die große Trösterin in allen Nöten, Trösterin auch der Armut. In Engarrès ist die alte Kapelle zu klein geworden für das kinderreiche Dorf. Für eine größere Kirche ist kein Platz neben ihr. So bauen sie denn die neue große über die verwitterte alte Kirche, die indessen für den Gottesdienst stehen bleibt — so lange, bis das neue Gotteshaus steht: dann erst darf in ihm das kleine alte Mutterkirchlein abgerissen werden. Das ist unbequem und unzweckmäßig. Aber Gott darf nicht wohnungslos werden, auch nicht vorübergehend.

Das Wasser bekommt der naxiotische Bauer nicht geschenkt, es quillt ihm nicht selber in den Ackerschoß, er muß es heraufholen. So ist die Ebene mit Brunnengöpeln übersät. Zum Motor reicht es meist nicht. Wie eh und je hält daher das Maultier ganz allein den manganopigano, den Göpel in Betrieb, unaufhörlich im Kreise von sechs Uhr früh bis sechs Uhr abends, unterbrochen nur von zwei Stunden Mittagsrast. Eine listige Konstruktion von Stangen und Seilen macht das Tier glauben, es sei im Gespann, und die Augen sind ihm verbunden, damit nicht sein Sinn in die endlose Drehung seiner Füße gerate. Die Tierfreunde mögen von dieser griechischen Automation nicht böse denken: das Muli zeigt keinen Unmut. Und wissen wir denn, ob wir anders durchs Leben trotten?

So ist es in der Ebene, auf der untersten Stufe von Naxos. In seinem zweiten Stockwerk, an den Berghängen, hat es der Bauer schwerer. Das Wasser kommt ihm nicht von unten, er ist auf die seltenen Winterregen angewiesen; ihnen hält die Erde nicht stand am baumlosen Hang, und daher muß er sie mühsam terrassieren, zu einer Treppenlandschaft, die er mit meterhohen Schutzmauern abstützt. So gewinnt er gerade Anbauflächen und hält Erde und Wasser fest. Die Terrasse — das ist der Menschenstempel auf dieser übermenschlichen und unmenschlichen Landschaft.

Die Oberwelt der dritten Stufe, die Steinöde, ist das Reich des Hirten. Wochenlang ist er mit der Herde auf der Weide, ein Junge geht ihm zur Hand und die Hunde. Die Nacht verbringt er unter einem Baum oder am nackten Boden einer rohen Steinhütte. Zweimal am Tag werden die Schafe und Ziegen im Pferch zum Melken zusammengetrieben; dort packt der Junge das Tier bei Horn und Bein und schleppt es zum Melker, der das Euter in einen Holzkübel entleert.

Ziegen und Schafe, das ist Leder, das ist Wolle für Kleidung und Decken, und das ist vor allem Fleisch, das einzige Fleisch, das auf den Tisch des griechischen Bauern kommt. Die Milch aber dient nur zur Käsebereitung — das Fett haben sie ja vom Öl der Olive. Käse in vielerlei Art, dazu das Brot und eine Handvoll Oliven, grüne oder schwarze, das ist ihre Alltagsnahrung.

Mit uns sind zwei Buben vom Dorf heraufgekommen. Sie bringen den Hirten zweimal in der Woche Salz, Brot, Zigaretten und natürlich den Wein, der nicht fehlen darf. Unerbittlich sengt die Mittagssonne auf den Fels, der ihre Glut noch zurückschleudert. Die Tiere scheinen unter ihr noch mehr zu leiden als der Mensch; nach dem Melken haben sie vor ihr Schutz gesucht unter dem splittrigen Schatten eines Ölbaumes. Wir aber haben Zuflucht in der kühlen Steinhütte gefunden, wo uns die Hirten ihre kargen Gaben bieten. Sie geben sich frei und unbefangen und haben kein bitteres Wort über ihr hartes Leben. Die Frauen fehlen ihnen und vor allem das Gespräch mit den Freunden. So sprechen sie mit sich selber: in Gedichten, in langen Strophen, die sich unendlich Zeit lassen und die von der Liebe handeln, vom Schicksal und von der Schönheit ihres Dorfes. Ihre Augen sind offen, ihr Blick hat Weite, ruhiges Wägen und warmes Sinnen. Nein, wir neiden ihnen ihr Leben nicht, aber wir scheiden doch von ihnen in dem Bewußtsein, daß auch wir nicht ihren Neid verdienen. Neid ist auch nicht im Auge des Popen, bei dem unser Chauffeur bei der Autorückfahrt vom Dorf kurz Halt macht. Ein wenig grollend zwar blickt uns der Entgegenkommende an: „Daß die Autos immer in die verkehrte Richtung fahren müssen", meint er, „bei dieser Hitze!" Dann aber siegt doch der Christ in ihm, und er entläßt uns mit seinem Segen, dessen wir bei unsrer halsbrecherischen Fahrt nicht unbedürftig sind.

Dennoch: wer es von den Naxioten nur irgendwie schaffen kann, sucht sich unten, in der Haupt- und Hafenstadt anzusiedeln, deren Mauern etwa viertausend der zwanzigtausend Inselbewohner bergen. Von der See her präsentiert sich die Stadt als ein flacher Kegel, rundum mit weißen Häuserwürfeln überschüttet, durch die sich unter Arkaden und querlaufenden Mauerbögen schmale Gäßchen hindurchschlängeln. Die Flanken des Stadtkegels münden rings in weitflächige Ebenen, hinter denen sich im Osten die Bergwände zu immer höheren Wellen aufstauen.

Die Zeit hat sich der Stadt in Sedimenten aufeinandergelagert. Unten ist die alte Griechenstadt, das ewige Volk, das zeitlose Leben. Auf den stumpfen Kegelkopf haben sich die Nachkommen der Venezianer niedergelassen, die im Jahre 1207, im Kielwasser des dritten Kreuzzuges (der vorübergehend das tausendjährige Byzanz zu Fall brachte), Naxos in Besitz genommen und von ihm aus ein abenteuerliches, prachtgeschwelltes Fürstentum über die östlichen Kykladen gegründet hatten. Der Shakespeare-Traum dieser Herrlichkeit dauerte bis 1566, bis die Türken kamen. Doch sie ließen die Verwaltung bei den venezianischen Geschlechtern, bis Naxos 1830 in die griechische Freiheit zurückfand. Von da an beschleunigte sich der Verfall der venezianischen Familien. Mehrere Bodenreformen überführten ihre großen Feudalgüter an die einheimischen Bauern. Noch immer aber behaupten sie ihren Katholizismus, noch immer stemmt sich der alte venezianische Stolz gegen die Geschichte. Mögen Außenmauern und Fassaden bröckeln, in den gespensterhaften Palastwohnungen kämpfen sie gegen den Staub der Zeit; sie klammern sich an die

überlieferten Kulturformen, und daran erhält sich ihr Selbstbewußtsein, auch wenn ihnen kein neues Leben nachwächst. Ein Portal trägt den Wappenspruch: „sustine et abstine — halte aus und halte dich fern!" Das abstine ist noch in Kraft, ein eisernen Vorhang trennt sie von den Griechen der Unterstadt — eine Insel auf der Insel. Aber das sustine, das Aushalten? Dies venezianische Mittelalter ist in andrer Weise tot, ist toter als die um zwei Jahrtausende ältere hellenische Antike. Eilig und scheu huschen Gesichter durch die Palastwände — Fledermäuse in einer verlassenen Gruft. Selten nur ein Kindergesicht; dann aber ist viel alte Süße in ihm gesammelt.

An einem Punkt hält sich noch das Leben in der Oberstadt; wo früher die Fürsten ihr Kastell hatten, da unterhalten heute französische Ursulinerinnen eine in ganz Griechenland gerühmte Klosterschule. An die hundert meist orthodoxe Mädchen aus den angesehensten Familien des Landes erhalten dort ihre Ausbildung. Aber ihr fröhliches Gezwitscher vermag nichts wider diesen Tod. Trauer liegt über der Oberstadt, eine edle Agonie, in tapfere Resignation gefaßt, die gespenstische Erinnerung an verrauschte Feste und an vergangene Größe. Nirgends sonst in Griechenland (außer noch in den peloponnesischen Frankenburgen von Mistra und Monemvasia) sahen wir solche Unaufhaltsamkeit des Vergehens — in Griechenland, wo doch das Ewige seine Heimat zu haben scheint.

In der Unterstadt aber brodelt das Leben. Unten quellen die kleinen Häuser über von den vielköpfigen Familien. Da ist Lärmen und Singen und Bewegung, die Not auch und die Armut, aber sie kriegen die Menschen nicht unter. Unten ist auch die Freude ansässig — und die Arbeit, Werkstatt, Geschäft und Handel.

Überall in Griechenland gibt es mehr Arbeiter als Arbeit, auch auf Naxos — wenn ich es „reich" nannte, dann, weil es nicht ganz so arm ist wie die sonstige Inselwelt. Glücklicherweise ist der Hafen noch schlecht ausgebaut; die Dampfer, die mehrmals in der Woche auf der Strecke Piräus—Santorin—Rhodos auch Naxos ansteuern, ankern weit draußen, Passagiere und Waren müssen in kleinen Ruderbarken ein- und ausgebootet werden — das gibt vielen Schiffern und Lastträgern das tägliche, wenn auch magere Brot. Sie kommen von den übervollen Dörfern, deren kleine Steinäcker die vielen Münder nicht nähren. So suchen sie ihr Glück in der Stadt, und fangen im Hafen an. Nur wenige aber finden das Glück, die meisten werden grau bei der Lastträgerei; an dem Winkel der Rückenbeugung läßt sich ablesen, wie lange sie schon dabei sind.

Ein andrer Anfang, und oft genug die Endstation, ist die Schuhputzerei; er ist ein „freier Beruf", der loústros, ein Einmannbetrieb auf der Straße. Den Bürstenkasten über die Schulter gehängt, zieht er von Café zu Cafê — dort findet er die häufigste Kundschaft. Wer auf sich hält, der läßt sich drei-, viermal am Tage die Schuhe putzen — das ist man seinem Ansehen schuldig. Zwei Drachmen (28 Pfennig) kostet es, nach einem ungeschriebenen Gesetz jeweils ebensoviel wie die Tageszeitung; diese Preisliaison schützt den loústros gegen die Launenhaftigkeit des griechischen Geldes.

Lassen wir die Arbeit, wenden wir uns von der Hand Griechenlands zu seinem Herzen: dem cafeníon, dem Kaffeehaus. Ein griechisches cafeníon ist ein Ort, an dem man unter anderem auch ein Täßchen Kaffee trinken kann — beileibe nicht muß. Unter anderem, denn das Café ist in einem Arbeitsamt, Geschäftsbörse und Gewerkschaft, Büro und Berufsverband — morgens, mittags, abends bis spät in die Nacht. Vor allem aber ist das cafeníon der Ort, wo die größte Leidenschaft des Griechen ihre Orgien feiert — die Politik. Jeder Grieche ist ja ein geborener Staatsmann — das macht das Regieren so schwer in diesem Lande, das Regieren über vier Millionen Wähler, von denen ein jeder, seiner Meinung nach, ein verhinderter Minister ist. Suchst du den Mittelpunkt Griechenlands? Hier ist er, im Cafeníon auf der Agora, rund um den Marktplatz.

Neben ihm besteht nur die Taverne des Jerónymus, der als Koch nicht seinesgleichen hat auf Naxos, und kaum auf den Kykladen. Es hat keinen Zweck, Jerónymus eine Bestellung aufzugeben; er wird sie zwar annehmen, dann aber etwas ganz anderes auf den Tisch stellen, je nach dem Ergebnis seiner psychologischen Prüfung, der er inzwischen seinen Kunden unterzogen hat. Man protestiere nicht gegen die diktatorischen Allüren des Jerónymus, denn besser als du weiß er, was dir zukommt und was dir mundet. Vor allem versteht er sich auf Fische (mit denen er nebenbei handelt). Er hielt mir eine große Platte mit barbúnia (Rötlingen) unter die Nase. „Kannst du lesen?" fragte er mich. „Nein? Siehst du *den* da? Auf dem steht geschrieben, er ist für deine Frau!" Seine Frau will den Zulauf nutzen und die Taverne vergrößern. Doch Jerónymus schüttelt den Kopf — nur fünf Töpfe dulde er auf seinem Herd und keinen mehr, basta, denn noch ein paar dazu, dann sei es aus mit der Kunst und die Küche keine Freude mehr. Leistung und Erfolg übersetzt er übrigens nicht auf seine Preise. Auch duldet er keinen Klassenunterschied in seiner Taverne. Reich und Arm kommen auf ihre Kosten und sind bei ihm *eine* Familie, der Landsmann nicht anders als der Fremde (der sich hingegen mit der Unterkunft etwas hart tut, da die Insel sich noch gar nicht auf den Fremdenverkehr eingestellt hat).

Keinen Tag, den wir in der Stadt verbrachten, ließen wir vergehen, ohne dem Palati unsere Reverenz zu erweisen. Draußen auf einem etwa zwanzig Meter hohen Felsenriff, am Nordrand des Hafens und dem Land durch einen wellenbrechenden künstlichen Steindamm verbunden, draußen erhebt sich gebieterisch ein einsames Tor. Vom Land her scheint das Tor ins Meer hinein zu führen; wer sich aber von der See her nähert, fühlt sich von ihm angerufen: „Tritt ein hier, nach Naxos". Doch zu solcher Einladung war es in seinem Ursprung nicht gedacht. „Stò paláti" heißt das Riff noch heute, „zum Palast", weil das Tor in alter Zeit einem Tempel zum Eingang diente. Das war in der kurzen Glanzzeit von Naxos, im vorchristlichen sechsten Jahrhundert. War er dem Dionysos geweiht? Oder dem Lichtgott Apollon, seinem Gegenspieler, da sich das Tor genau dessen Heiligtum Delos zuwendet? Darüber disputieren die Archäologen seit Jahrzehnten; einig aber sind sie sich in der Feststellung, daß

der Tempel nie zur Vollendung reifte. Und dasselbe Schicksal widerfuhr der christlichen Basilika, die ein Jahrtausend später auf seinen Grundmauern errichtet wurde. Das Tor aber überlebte beide, überlebte zweiundeinhalb Jahrtausende — um es mit den schönen Worten des Münchner Malers Richard Seewald zu sagen: in seiner Vollkommenheit das letzte Wort, die reinste Gestalt der Idee: Tor. Ein Tor ins Nichts, wenn man so will, für Naxos oder für das Meer, für die Vögel und die Winde — nichts als ein Tor. Zwei senkrechte Pfeiler, waagrecht darauf der Türsturz, die drei aus dem herrlichsten Marmor und je aus einem Stück, zusammen die reinste Harmonie. Ein Tor vielleicht zu — Griechenland, zum griechischen Maß, das sich im rechten Winkel erfüllt.

Aber die Stadt Naxos ist noch nicht die Insel Naxos. Sonst ist auf den Kykladen der Hafen die einzige Siedlung; auch die Bauern wohnen in ihr — draußen auf dem Land haben sie einzelstehende Hütten, die sie nur zur Saat und Ernte aufsuchen. Allein Naxos hat neben der Stadt ständige Dörfer — wegen seiner Größe und weil in seinen Bergen einige fruchtbare Ebenen eingesprenkelt sind.

Da ist Chálkys — im Kessel mitten zwischen den beiden Bergzügen, der Nabel von Naxos, rings umlagert von einem Silbersee der Ölbäume — der größte Reichtum der Insel. Nicht weit davon Philothi, Ausgangspunkt zum Zia und seiner Höhle. Nach Mellanès aber zieht es den Freund des Alten, denn unweit von ihm stößt er auf die Überbleibsel einer antiken Bildhauerwerkstätte. Sie erinnert, daß in Griechenland das Paradoxon nicht aufhört: dem Dionysos geweiht, glänzte Naxos im Altertum durch die Ausfuhr von Apollonstatuen. Einige ehrwürdige Zeugen sind noch da. In der Nähe jener Werkstätte findet sich zwischen den Felsen der unvollendete Rumpf eines Jünglings, verwittert und vom dunkelgrünen, kleinblättrigen Hartgewächs überwuchert, dem achten Jahrhundert vor Christus angehörig. Etwas unterhalb davon liegt sein jüngerer Bruder in einem Gartenstück; achtlos geht die Steinmauer des Weges über seine Füße und benützt sie noch als Stütze. Die Arme hat er noch am Körper, aber die Beine treten schon auseinander; das lange Haar hinten ist ausskulptiert, er muß also schon einmal gestanden haben. Dort ruht er nun, ein gefällter Gott, zwischen Blumen und Disteln, beschattet von einem Mandel- und einem Ölbaum, Schweigen gebietend aus der Angst, ein lautes Wort könnte ihn aus dem Schlafe wecken.

Das eigenwilligste Dorf aber ist Apíranthos, auf der Ostseite des Gebirges. Wie die Nachbargemeinde Kóronos ist es von den Nachkommen geflüchteter Kreter bewohnt; arabische Piraten und die Türken haben sie in den früheren Jahrhunderten aus der Heimat vertrieben. Ihre Erinnerung halten die Berge wach, die sie sich auf Naxos gewählt haben. Ein wildes und stolzes Volk — von den Leuten unten in Ebene und Stadt denken sie gering. Sie leben von ihren dürftigen Feldern, von den Schafen und Ziegen, und vor allem von dem berühmten Naxosschmirgel, dessen Förderung ihr Vorrecht ist.

Sie haben Sinn für Form, die Leute von Apíranthos. Das bezeugen schon ihre zweistöckigen Häuser. Oben befindet sich der „Salon" für die häuslichen Fest-

lichkeiten und das Schlafzimmer, unten der Lagerraum und die Küche mit offenem Kamin, von der Decke hängen Früchte und das hausgeschlachtete Schwein. Die Decken sind zweigeteilt durch einen Mauerbogen, der bis zur Diele herabläuft; darin ist die Not zur Tugend gemacht, denn sie haben nicht genügend lange Hölzer, um sie über die ganze Deckenlänge zu ziehen — der volto (so heißt der Bogen) erlaubt es ihnen, sie durch zwei kurze Balkenreihen auszufüllen. Den Wein lagern sie nicht in Holzfässern, sondern in riesigen dickgebauchten Tonkrügen — nicht anders als die Antike im Gebrauch hatte. Das Stoffzeug weben sie selber, für Bett, Tisch und Kleidung, und die Mädchen die gesamte Aussteuer. So halten sie sich streng an die alte Sitte, und bei den Wahlen können sich die konservativen Parteien auf ihre Stimmen verlassen. Sie weben, scheint es, nicht an der Zeit, sondern am Tuch der Ewigkeit.

Einer Sitte freilich hat der Staat ein Ende gemacht: der Blutrache, die sie noch bis vor wenigen Jahren nach kretischem Familiengesetz in strengen Regeln übten. Die Pflicht der Rache traf jeweils nur eine bestimmte Person, jene, die dem Ermordeten am nächsten verwandt war. Der Mörder konnte den Ort seiner Untat ungehindert fliehen, wenn ihn ein Kind des Ermordeten bis zum Dorfrand führte — von da ab war er vogelfrei. Die Kette des Rachemordens konnte nur enden, wenn die Mutter des Ermordeten den Mörder an Sohnes Statt annahm. So schlug das Heidentum, allein aus sich heraus, in die reinste Christlichkeit um.

Nicht weniger aber sind sie den hellen Seiten des Lebens zugetan. Es ist kaum eine langweiligere Beschäftigung zu denken als das Entschälen der Mandeln, das man durch Klopfen mit Steinen besorgt. Doch sie wären keine Griechen, verstünden sie nicht, aus der Arbeit eine Unterhaltung zu machen. Zum Entschälen kommen, jeden Abend in ein anderes Haus, die Freunde und Nachbarn, auch Frauen und Kinder, besonders die Kinder im heiratsfähigen Alter. Und dann beginnt das gemeinsame Klopfen, ein Lied kommt dazu und ein zweites und viele andere, die kotzákia, die Zöpfchen heißen, weil sie auf eine feststehende Melodie — ähnlich wie die bayerischen Schnadahüpfln — jeweils zwei improvisiert gedichtete Verse eines Sängers bringen, die ein Gegensänger in der gleichen Weise zu beantworten hat. Dazu trinken sie, und allmählich geht das Singen ins Tanzen über, denn inzwischen sind zwei Musikanten geholt, ein Geiger und ein Lautenspieler. Die Tänzer von Apíranthos aber gelten als die besten von Naxos. Sie tanzen, wie überall in Griechenland, den Kalamatianós und den Sírtos — die alten Reigentänze. Später aber gehen sie zum „bállo" über, der nur auf den Inseln getanzt wird— ein pantomimischer Tanz vom Liebeswerben der Vögel, der einzige griechische Tanz, in dem sich Mann und Frau als Paar begegnen. Wenn Fremde dabei sind, verschmähen sie auch nicht den modernen Gesellschaftstanz, den sie to kolitó heißen, „den klebenden".

Wie nirgendwo fiel uns auf in Apíranthos: jeder dieser Männer hat ein *Gesicht — sein* Gesicht. Eines aber haben ihre Augen gemein: das Lachen und

die List. Wie seit altersher und heute noch auf Kreta stehlen sie Vieh — *nur* Vieh, versteht sich (und dieser Sitte hat die Polizei noch nicht beizukommen vermocht). Erst wenn der junge Mann ein Schaf oder eine Ziege geraubt hat, erst dann würdigen ihn die Mädchen ihrer Blicke. Mit Stolz erzählen sie, wie ihre Vorfahren den Wittelsbacher Sohn Otto hereinlegten, den ersten Griechenkönig nach der Befreiung von den Türken. Sie erboten sich, ihm unbemerkt sein Leibpferd zu stehlen. Der König ging auf die Wette ein. Um sicher zu gehen, ließ er das Pferd für die Nacht in einen Stall führen und einen zuverlässigen Soldaten aufsitzen. In der Nacht aber begaben sich die Bauern in den Stall und begannen ein großes Fest, mit Wein und Tanz und Tanz und Wein, und der Soldat bekam natürlich auch ein Glas und viele Gläser und schließlich schlief er im Sitz ein. Da warfen die Naxioten Seile über die Deckenbalken, knüpften sie an den vier Enden des Holzsattels fest und hievten ihn mitsamt dem schlafenden Wächter ein wenig hoch, bis sie das Königsroß herausziehen konnten. So gewannen sie Pferd, Wette und Ehre.

Es fiel uns schwer, von Apíranthos zu scheiden, von seinen Menschen und seinen Bergen, von seiner guten Zeitlosigkeit. Leichter als vom Festen trennt es sich vom Flüssigen. Zum Abschied von der Insel fuhren wir die Nordküste entlang. Die Ägäis hatte all ihre Lieblichkeit für diese Stunden aufgespart. Vor dem Bug des Schiffes trieb ein Delphin sein geschmeidiges Sprungspiel mit den Wellen. Leicht und lind bot sich die See dar; um so wilder gebärdete sich die steile Bergküste. Beim Sturz ins Meer zerreißt es den Fels. Weiße Marmorflüsse ergießen sich in das tiefblaue Gewässer, sie führen lehmfarbene Schmirgelbatzen mit sich, Gneise fallen schwarz ein, dazwischen stemmen sich Basalte senkrecht in die Höhe — die Haut ist weggerissen und mit ihr alles Pflanzentum, und die zuckenden Eingeweide der Erde liegen bloß: weiß, grau, gelb gemischt mit schwarz, rot, violett in wilder Farbenjagd, ein wüstes Schlingen und Schieben, Sichstauen und Sichfallenlassen.

Wir umfahren das Cap Stavrós (das „Kreuz", weil sich dort die Winde von West und Ost schneiden) und steuern eine kleine Bucht an, hinter deren Halbkreis sich die Berge türmen. Ein Dörflein liegt da, mit knapp zwanzig Häusern — stas Apóllonas, heißt es, „zum Apollon". Die ganze Gemeinde hat sich zu unserm Empfang eingefunden. Ob viele Fremde herkommen, fragen wir. Sehr viel, antworten sie, etwa zwanzig im Jahr.

Nicht das Dorf war unser Ziel, sondern Apollon selber. Auf Naxos ist das Unvollendete zuhause: der Paláti vor der Stadt, die Dioskuren bei Mellanès, und nun der Apollon. Ein Riese, fast elf Meter lang, liegt er in seinem Steinbruch, oder richtiger, die Wiege wurde ihm zum Sarg. Denn nach halbgetaner Arbeit stieß man an der Kopfstelle auf einen Schaden im Stein, und da ließ man den Halbgeborenen in Ruhe. Da liegt er nun, fast zweitausendundsiebenhundert Jahre, in der sanften Neigung des Geländes, das ihm den Blick freigibt über die weite See — ein Erdenkloß, und doch durch den Schlag des Menschen geadelt zu einem Gott.

Unser Kapitän erklärte uns, daß ihm das Apollon-Grundstück gehöre, vom Vater habe er es geerbt. Ob wir es haben wollten, fragt er, es tauge zu gar nichts, nicht einmal zur Schafsweide. Wir aber wagen nicht, einen Gott zu kaufen, und schon gar nicht einen, der elf Meter lang ist.

Es ist nicht gut, Theseus zu sein und Naxos zurückzulassen. Aber wir nehmen es mit in unserm Herzen — das griechische Tor und das sterbende Kastell, die Hirten und die Tänzer von Apíranthos, die Taverne des Jerónymus, die wilden Berge mit den schlafenden Göttern, und immer wieder diese blaue See, die Ägäis, die das Herz klar macht und zur Ruhe bringt.

KARL KROLOW

Nachtlied

Nicht die vergängliche Klage,
Die dir am Munde verweht:
Unter den Sternen wage,
Was vor den Sternen besteht.

Stimmen im duftenden Laube
Künden die tröstliche Nacht.
Gib dich dem Dunkel! Glaube,
Daß es dich fühlender macht.

Lautlose Wasser, die rinnen.
Kühl steigt die schwärzliche Flut.
Hebe den Blick nach innen.
Lausche dem Rauschen im Blut.

Brauen die Nebel im Baume,
Zieh aus den Schatten noch Kraft.
Spüre die Rührung im Raume,
Rege dich sphärenhaft.

Wandle die Schwermut der Stirne.
Werde nun sternenhaft leicht.
Grenzenlos haust dir im Hirne
Traum. Und das Irdische schweigt.

Bedacht

Du mußt wissen: dies und dies ist nicht
Und geschieht, um leicht uns zu bewegen!
Einer Blume Blühen hat Gewicht,
Und die schwere Wolke birgt den Regen

Nicht umsonst und donnert überm Haupt.
Beide, Wurm und Larve, sind bedacht.
Und der bittre Lorbeer bleibt belaubt
Und verdirbt nicht in der Winternacht.

Vogel flüchtet vor dem scharfen Frost
In die halbe Wärme deiner Hand.
Wetterfahne frißt der braune Rost.
Und du alterst, still und unverwandt.

Überall ist gleichermaßen Welt:
Zarte Pflanze oder glatter Stein.
Wie das weiße Mauerstück verfällt,
Wollen wir des Ends gewärtig sein.

Fischfang

Fischfang unter den Bäumen.
Zander, Karausche wie zwei
Träume im treibenden Kätscher
Gleiten an Händen vorbei.

Ruhige Augenblicke:
Schwärzliche Schilfhaut des Stroms
Dehnt sich zu glänzender Schuppe,
Blitzend im Sprung des Phantoms.

Wasser und Licht beieinander,
Summe der Zeit, die vergeht,
Wenn hinterm offenen Fischmaul
Lauernd das Schweigen steht.

KOMMENTARE

Eigentum und Gemeinsinn

Die Diskussion über die Frage, wie der künftige Vermögenszuwachs verteilt werden soll, der zwangsläufig mit der Erneuerung und Erweiterung der Kapitalausrüstung unserer Wirtschaft entstehen wird, könnte den Eindruck erwecken, als ob es nur um eine angemessene Verteilung des rein materiellen Besitzes gehen würde. So wichtig aber die Frage der Besitzverteilung als Vorbedingung eines spannungslosen Zusammenlebens aller Bevölkerungschichten auch sein mag, letzten Endes geht es um die Formen und den Inhalt dieses Zusammenlebens selbst. Es geht darum, eine gesellschaftliche Ordnung zu schaffen, in der sich ein jeder beheimatet und frei von Lebensangst geborgen fühlen kann und eben damit auch zur Mitleistung für das gesamte Wohl verpflichtet weiß.

Welche Form des Eigentums ist einer solchen Gesellschaftsordnung angemessen? Welche Form fördert am ehesten den Gemeinsinn? Privateigentum oder Gemeineigentum? Wenn man diese Frage zu beantworten versucht, kann man von drei Kategorien des Eigentums ausgehen: dem Privateigentum des einzelnen, das in erster Linie im Gebrauchseigentum bestehen wird, dem Gemeineigentum, das der Gemeinde oder dem Staat gehört, und dem Eigentum an den Produktionsmitteln. Man mag bei oberflächlicher Betrachtung zu der Auffassung kommen, das Vorhandensein von Privateigentum sei schon an sich ein Zeichen dafür, daß der Gemeinsinn nicht ernst genug verstanden werde. Man mag sogar noch weiter gehen und sagen: Gemeineigentum binde, schaffe und fördere die Gemeinschaft, Privateigentum jedoch trenne, wo immer es vorhanden sei, schaffe Gegensätze und zerstöre die Gemeinschaft. Aber das hieße vorschnell urteilen. Auch Privateigentum kann binden. Die Bedeutung des Eigentums für den Gemeinsinn bedarf sorgfältiger Überlegung.

Gebrauchseigentum ist auch Gemeineigentum

Das Gebrauchseigentum erscheint uns zunächst einmal als das Privateste des privaten Eigentums. Aber ist es so privat? Ist es wirklich individuelles Eigentum? Wem steht es denn zur Verfügung? Dem einzelnen? Ist das richtig? Der Familie steht es zur Verfügung! Wenn meine Kinder am Radiogerät spielen, würde ich auf die Idee kommen, daß ich dafür ein Entgelt verlange? Das Radiogerät gehört doch den Kindern genau so gut wie mir. Und die Bettwäsche zu Hause? Fragen wir, ob sie von meiner Frau oder von mir ist? Ich wage zu behaupten, dieses Privateste des Privateigentums ist Gemeineigentum, nämlich Gemeineigentum der kleinsten Gemeinschaft, Gemeineigentum der Familie, dadurch gekennzeichnet, daß die Mitglieder dieser kleinsten Gemeinde ein „unentgeltliches Nutznießungsrecht" an jedem Stück

dieses Gemeineigentums haben. Hier bindet das Eigentum; denn es schafft Heimat. Wenn nichts vorhanden ist, was gemeinsam benutzt wird, ist die Bindung schwach. Das gemeinsame Haus, der gemeinsame Garten, die Möbel, die Bilder, an denen man sich freut, binden die Familie. Und das sollten wir in erster Linie fördern.

Vor allen Dingen sollten wir das Eigentum am eigenen Haus fördern. Hier können wir mehr tun. Wir können dafür sorgen, daß eine viel größere Zahl von Familien in Eigenheimen wohnen als bisher. Im 4. Hinterhof einer Mietskaserne entwickelt sich schwer ein Familienleben. Aber im Eigenheim und in einem Garten ist eine ganz andere Grundlage für die Familie geschaffen. „Kinder, die mit Kaninchen und Hühnern aufwachsen, werden ganz andere Menschen als Kinder, die nur in der Großstadt mit technischen Dingen zusammenkommen." Dieses Eigentum sollte gefördert werden.

Aber das allein genügt noch nicht. Der einzelne sollte finanziell so unabhängig sein, daß er sich nicht nur als Knecht fühlt, als Ausgebeuteter, der hilflos der Willkür eines anderen preisgegeben ist, sondern daß er einen Rückhalt hat. Wieviel? Es sollte ein liquides oder liquidierbares Vermögen in der Hand des einzelnen da sein, damit er sich sicher und geborgen fühlt. Nun gibt es zwei Wege, um ihm die Lebensangst zu nehmen: die kollektive Versorgung und die Eigenvorsorge durch Eigenrücklage, durch Kapitalbildung. Und hier sollten wir uns sehr ernsthaft fragen, ob wir auf dem Wege, der notwendigerweise zuerst beschritten werden mußte, um den Leuten die Lebensangst zu nehmen und ihnen ein Gefühl der Sicherheit zu geben, auf dem Wege der kollektiven Versorgung, nicht schon zu weit gegangen sind. Eins jedenfalls ist sicher: je weiter wir damit gehen, um so mehr nehmen wir den Anreiz zur eigenen Vermögensbildung, zum Sparen, zum Vorsorgen, zum Verantwortungsgefühl, um so mehr nehmen wir mit der Notwendigkeit auch den Willen, selbstverantwortlich zu wirtschaften, zu sparen und vorzusorgen. Und das wollen wir doch erreichen, daß sich der Mensch als Träger der Verantwortung für seine Familie an eine solche Lebensauffassung gewöhnt. Nur dann kann er auch in der größeren Gemeinde, sei es im Betrieb, im Verein oder im Staat, verantwortlich für andere mitarbeiten. Wer sich für seinen eigenen Haushalt nicht verantwortlich fühlt, wird auch in der größeren Gemeinschaft nicht Verantwortung tragen können. Wir müssen uns darüber klar werden, daß die kollektive Lösung eine Notlösung ist, die natürlich oberhalb des Existenzminimums liegen muß; aber wenn sie in eine Vollversorgung hineingeht, wenn sie eine Alternative zur Vorsorge durch eigene Vermögensbildung wird, dann ist die Grenze des Karitativen überschritten. Wir müssen bei allen kollektiven Lösungen genug Spielraum lassen für die Entfaltung eigener Verantwortung. Vielleicht sind wir bei der Sozialreform, bei der wir jetzt auf etwa 65 % des Höchsteinkommens kommen, schon über diese Grenze hinausgegangen. Und vielleicht ist das bei der Neuordnung der Ansprüche an die Krankenversorgung auch schon der Fall.

Gemeineigentum — seine Berechtigung und seine Grenzen

Gemeineigentum liegt nicht nur beim Staat oder bei der Kommune vor. Wir haben es in jedem Verein. Jeder Fußballverein hat seinen Sportplatz, sein Vereinshaus, seine gemeinsame Kasse, zum mindesten seinen eigenen Fußball. Hier nimmt keiner An-

stoß an der Existenz des Gemeineigentums. Warum sollten wir es dann aber anstößig finden, wenn es sich um die größere Gemeinde handelt? Warum sollte nicht der Staat Eigentum haben, so wie früher einmal die Allmende Gemeineigentum war und ohne Entgelt jedem zur Nutzung zur Verfügung stand? Die Straßen und Wege, die Kanäle, die Verwaltungsgebäude, die Schulen und alles das, was wir brauchen, um Aufgaben durchzuführen, die nun einmal Gemeinschaftsaufgaben des Ganzen sind, sollten doch allen zugleich gehören und Gemeineigentum sein. Warum denn das Entsetzen, wenn davon die Rede ist, daß von den 200 Milliarden Netto-Investitionen seit der Währungsreform fast die Hälfte öffentliche Investitionen gewesen sind? Wir brauchen Straßen, wir brauchen Schulen. Wir alle fordern. Wir alle sagen, für die Forschung müßte der Staat viel mehr tun. Was ist denn der Staat? Das sind wir doch alle! Wir sagen doch, für diese Dinge müßten *wir* viel mehr einsetzen. Aber wenn wir die Steuern dafür zahlen sollen, dann sieht es sich anders an. Vielleicht läßt sich auch die Forderung nach einer besseren Steuermoral aus dem Gebot der Nächstenliebe ableiten. Wir sollten nicht vergessen, daß es sich beim Steuerzahlen darum handelt, daß wir Gemeinschaftsaufgaben finanzieren, die wir selber in Anspruch nehmen, und daß auch hier der Grundsatz von Leistung und Gegenleistung gelten muß.

Freilich müssen wir uns fragen, ob nicht heute in das öffentliche Vermögen Dinge einbezogen sind, die nicht hineingehören und die besser privater Besitz wären. Damit sind wir noch einmal bei der Wohnungswirtschaft. Es tut nicht gut, daß wir die einzelnen hoch besteuern, um einen Teil dieser Steuern dazu zu verwenden, von der öffentlichen Hand Mietskasernen zu bauen, deren Inanspruchnahme wir dann verbilligen, weil wir dem Steuerzahler das Geld in Form von Steuern schon weggenommen haben, so daß er nun nicht mehr die hohen Mieten bezahlen kann. Auf diese Weise wohnt er zur Miete beim Vater Staat, während er, wenn wir die Steuern entsprechend herabgesetzt hätten, nicht nur höhere Mieten zahlen, sondern auch ein Eigenheim bauen und damit etwas erwerben könnte, was sein Eigentum ist und was der Entwicklung seiner Familie und damit der ganzen Gesellschaftspolitik förderlich wäre. Also auch beim öffentlichen Vermögen ist die Frage angebracht, ob wir es beschränken sollen auf das, was wirklich seinem Wesen nach Gemeineigentum sein sollte.

Andererseits ist aber nicht einzusehen, warum Vermögenswerte, welche der Erfüllung echter Gemeinschaftsaufgaben dienen, durch zinspflichtige Anleihen finanziert werden sollten. Sie sollten grundsätzlich unbelastetes Gemeineigentum sein und keine Quelle des Besitzeinkommens einzelner Bürger.

Eigentum an den Produktionsmitteln

Das Kennzeichen, welches den Besitz an Produktionsmitteln vom Familiengebrauchsvermögen und vom Gemeineigentum des Staates unterscheidet, ist die Tatsache, daß es Einkommen erzeugt. Das ist wohl auch der Grund, warum das Eigentum an den Produktionsmitteln ein solcher Zankapfel geworden ist. Fragen wir uns einmal ganz objektiv — losgelöst von allen historisch gewordenen Vorurteilen —, wem die Produktionsmittel gehören sollten, dann bietet sich die Produktivgenossenschaft als diejenige Besitzgemeinschaft an, die noch am ehesten mit den eingangs skizzierten ge-

sellschaftspolitischen Vorstellungen übereinstimmt. Hochöfen und Drehbänke sind die Werkzeuge derer, die an ihnen tätig sind. Warum sollen sie ihnen nicht gehören? Nun ist dieser Gedanke nicht neu und man hat schon oft versucht, ihn zu verwirklichen. Dabei stellte sich dann bald heraus, daß die Produktivgenossenschaften nicht von Bestand waren, sofern sie nicht, wie etwa in Schweden oder England, mit dem Kapital der Gewerkschaften im Stil privatwirtschaftlicher Unternehmen geführt wurden. In den reinen Produktivgenossenschaften fehlte zweierlei: das Gefühl der Verpflichtung der Genossen, die bindende Idee, die Opferwilligkeit. Die hatte es zwar am Anfang gegeben, aber sie war bald in allgemeinem Egoismus untergegangen. Und zweitens die Führung. Nur solange es eine starke zielbewußte Führung gab, funktionierte die Genossenschaft. Sobald sie schwand, zerfiel das Unternehmen oder ging wieder in die üblichen Formen des Kapitalismus über. Ein Betrieb ohne Führung ist nicht lebensfähig.

Vergleichen wir damit die Personalgesellschaft, den Familienbetrieb, so finden wir dort in vielen Fällen noch die Führung durch den Inhaber des Betriebs, durch den Unternehmer, durch den Hauptgesellschafter. Zusammen mit den Angehörigen der engeren Familie, dem Vater, der Mutter, den Kindern, gehören hier die Mitarbeiter gewissermaßen zur weiteren Familie. Es ist eine patriarchalische Form. Der Inhaber des Betriebes steht für die anderen so ein, wie der Vater in der Familie für seine Familienmitglieder. Die Mitarbeiter sehen, daß sich in einem Familienbetrieb der „Alte" verantwortlich fühlt, und er fährt auch nicht etwa einen „Dreihunderter" zum Luxus, wenn es seinen Leuten schlecht geht. Er hält seinen Aufwand in einem vertretbaren Rahmen, so daß kein Gegensatz, kein Neid, keine Spannung entstehen. Er fühlt sich verantwortlich für jeden seiner Mitarbeiter. Diese patriarchalische Form hat ihre Grenzen bei einer gewissen Betriebsgröße. In einem Betrieb von 80 000 Leuten verliert sich diese Bindung. Aber selbst in Betrieben bis zu einigen tausend Personen ist der Kontakt zwischen der Familie und der Belegschaft immer noch lebendig, immer noch eine gestaltende Kraft, wie in einer Monarchie die Bindung zwischen dem Königshaus und dem Volk. Hier ist das Problem der Führung gelöst, wenn der Betrieb wirklich durch den Inhaber getragen wird. Hier stellt aber auch das Eigentum an den Produktionsmitteln kein Problem dar, denn hier spielt das Eigentum im Grunde genommen auch keine andere Rolle als das Privateigentum in der Familie. Es gehört zwar eigentumsrechtlich dem Familienoberhaupt, dem Chef, aber es steht andererseits auch allen Mitarbeitern als Werkzeug fast wie Gemeineigentum zur Verfügung.

Aber wie ist es in der anonymen Kapitalgesellschaft, wo die beiden Funktionen, die bei der Familiengesellschaft noch in einer Hand liegen, die aktive Führung des Geschäftes und der Kapitalbesitz gespalten sind, wo an die Stelle des das Unternehmen leitenden Inhabers ein Angestellter tritt, während auf der anderen Seite der Kapitaleigner mit dem Betrieb gar nicht mehr verbunden ist? Während im Familienbetrieb aus der Leistung auch das Einkommen erwächst und aus der sparsamen und verantwortlichen Haltung des Inhabers das Investieren, um die Arbeitsplätze für die Mitglieder der „großen Familie" zu erhalten, ist bei der Kapitalgesellschaft die Unternehmerfunktion gespalten in diejenigen, die den Betrieb führen, und diejenigen, die nur noch das Einkommen aus dem Besitz der Produktionsmittel beziehen.

Wo ist hier das Prinzip von Leistung und Gegenleistung? Die christliche Kirche hat einmal den Zins als unsittlich verboten. Wir wissen als Ökonomen, daß wir den

Zins nicht entbehren können, weil er eine volkswirtschaftliche Regelgröße ist. Aber damit wird er nicht sittlich. Der Bezug von Einkommen ohne Leistung wird als unsittlich empfunden. Wenn die progressive Einkommensbesteuerung auch eine ethische Grundlage hat, dann liegt sie wohl vor allem darin, daß man die Entstehung sehr großer Einkommen ohne entsprechende Leistung nicht als sittlich empfindet. Auch das sollten wir bei der Beurteilung unserer Steuerformeln nicht vergessen.

Was ergibt sich nun aber daraus für die Frage des Besitzes an den Produktionsmitteln? Eine breitere Streuung wenigstens des volkswirtschaftlichen Vermögenszuwachses wäre durchaus nicht unvorstellbar. Bei einem Vermögenszuwachs von zweihundert Milliarden Mark, wie wir ihn seit der Währungsreform gehabt haben, würden auf zwanzig Millionen Beschäftigte je zehntausend Mark entfallen. Das ist vielleicht nicht viel. Aber bei Anlage mit 5 % Verzinsung würden sie 500 Mark im Jahr abwerfen. Das ist auch nicht viel, aber bezogen auf ein Arbeitseinkommen von 5000 Mark im Jahr macht es immerhin 10 % aus. Es wäre doch sehr schön, wenn die scharfe Spitze der Einkommens- und damit der Vermögenspyramide ein wenig ausgeglichen werden könnte. Hier stehen wir nun vor einem Dilemma: Miteigentum oder einen Teil am Eigentum kann die arbeitende Bevölkerung nur dann haben, wenn sie spart. Wenn aber die Einkommen nur in der Größenordnung von 500 Mark im Monat liegen, ist das Sparen schwer. Da wir aber auf der anderen Seite ein hohes Maß von Wertschöpfung, von Investitionen brauchen, damit der Produktivitätsfortschritt gewährleistet ist und der Kuchen des Sozialprodukts von Jahr zu Jahr wächst — da wir diese hohe Wertschöpfung also brauchen und der Arbeiter wenig spart, sieht es so aus, als ob wir die hohen Einkommen der Besitzenden gar nicht entbehren könnten, wenn wir auf das Wachstum der Wirtschaft nicht verzichten wollen. Es ist vielleicht nicht der einzige, aber jedenfalls ein sehr bequemer Weg, daß man sehr hohe Einkommen entstehen läßt, aus denen automatisch gespart wird, so daß die Investitionen sichergestellt sind.

Steuerpolitik und Sparen

Mußten wir wirklich eine so starke Einkommensdifferenzierung entstehen lassen? War zum Beispiel der Weg der Selbstfinanzierung, wie so oft behauptet wird, wirklich unausweichlich? Wir hätten doch die hohen Einkommen, die sich dabei in den Betrieben niederschlugen, zunächst einmal ausschütten können. Man hätte doch, indem man die Doppelbesteuerung der Aktien abschaffte und indem man den von den Kapitalgesellschaften nicht ausgeschütteten Gewinn noch höher besteuert hätte als den ausgeschütteten, dafür sorgen können, daß wenigstens einmal alles ausgeschüttet worden wäre. Dadurch hätte sich freilich nicht viel geändert, denn ausgeschüttet worden wäre der Gewinn bei der Kapitalkonzentration ja im wesentlichen an die Bezieher sehr hoher Einkommen. Die hätten ihn dann auch gespart. Auf diese Weise hätten wir zwar keine Selbstfinanzierung, aber immer noch eine ständig weiter wachsende Vermögenskonzentration gehabt.

Aber wir hätten den Gewinn ja auch wegsteuern können. Wir hätten ja in den höchsten Einkommensstufen eine Einkommensteuer von 80 % oder 90 % haben können. Wenn der Staat dafür die Arbeitseinkommen weniger besteuert hätte, dann hätten freilich die Arbeiter entsprechend mehr konsumiert. Der Verbrauch wäre, da

die Nettoeinkommen der Arbeiterschaft gestiegen wären, insgesamt höher geworden. Der Verbrauch des Staates, der bisher in der Höhe der Besteuerung der Arbeitseinkommen durch eine Beschränkung des Verbrauches der arbeitenden Bevölkerung ermöglicht wurde, wäre dann auf Kosten der Investitionen gegangen. Damit hätten wir nur den Fortschritt gehindert.

Aber der Staat hätte ja selbst sparen können. Der Staat hätte die abgeschöpften Mittel akkumulieren und über den Kapitalmarkt den Gesellschaften wieder zur Verfügung stellen könnten, oder wir hätten auch nach dem Vorschlag von Professor Gleitze den Betrieben anheimstellen können, anderenfalls einer hohen Körperschaftssteuer unterliegende Teile des nicht ausgeschütteten Gewinnes einem Sozialfonds zu überweisen, der die vereinnahmten Zinsen der Arbeiterschaft zugutekommen läßt. Es hätte eine ganze Reihe derartiger Möglichkeiten gegeben. Wir wollen hier nicht untersuchen, welcher Weg der zweckmäßigste gewesen wäre. Wir müssen nur in aller Entschiedenheit unterstreichen, daß die Selbstfinanzierung nicht etwa Schicksal war, sondern unser eigener Entschluß.

Die Vermögensbildung bei der öffentlichen Hand oder in irgendwelchen überbebetrieblichen Institutionen wird nicht ohne Grund die Befürchtung auslösen, daß die Machtfülle, welche die Verwaltung derart gewaltiger Fonds gewährt, zu politischen Zwecken mißbraucht werden könnte, und daß es sich infolgedessen bei diesem Weg letzten Endes um eine kalte Sozialisierung handle. Das mag richtig oder falsch sein, es ist jedenfalls zur Beurteilung dieser Wege vom gesellschaftspolitischen Standpunkt aus nicht ausschlaggebend. Wichtiger ist, daß die öffentliche Vermögensbildung zwar die Konzentration des Eigentums in den Händen weniger Privater vermindert, daß sie aber nichts beiträgt zu der individuellen selbstverantwortlichen Vermögensbildung unmittelbar in Arbeiterhand, die wir eigentlich erstreben.

Aber auch in dieser Hinsicht haben wir keineswegs alle zur Verfügung stehenden Mittel erschöpft. Es gibt mancherlei Wege, auf denen man die Spartätigkeit der Arbeiterschaft anregen und fördern kann. Man sollte sich freilich nicht einbilden, daß durch die Schaffung neuer Anlagemöglichkeiten, wie etwa durch die Ausgabe von Volksaktien, die Art, wie der Arbeiter sein Einkommen verwendet, entscheidend beeinflußt werden könnte. Wichtig ist, daß die Versorgung durch den Staat nicht zu weit getrieben wird; denn wenn der Staat für Alter, für Krankheit und alle denkbaren anderen Fälle sorgt, dann entfällt ja jeder Anreiz, selbst zu sparen und Vermögen zu bilden. Wichtig ist, daß der Geldwert konstant gehalten wird, damit unsere durch zwei Inflationen gewarnte Bevölkerung wieder Vertrauen in die Wertbeständigkeit der Ersparnisse gewinnt. Voraussetzung dazu ist vor allem, daß endlich einmal der untaugliche Versuch aufgegeben wird, durch Nominallohnerhöhungen den Anteil der Arbeiterschaft am Sozialprodukt, die Lohnquote, heraufzusetzen.

Darüber hinaus aber könnte die Ersparnisbildung aus Arbeitseinkommen ganz entscheidend durch steuerliche Mittel gefördert werden. Freilich kommen Steuerbegünstigungen in allen denjenigen Fällen nicht zum Tragen, in denen der Empfänger des Arbeitseinkommens ohnehin keine Steuern bezahlt, wie dies heute für einen Familienvater bis zur Höhe von 632 Mark der Fall ist. Man sollte aber nicht vergessen, daß nichtsdestoweniger die Arbeiterschaft zusätzlich zu der Einkommensteuer auch durch die Umsatzsteuer belastet ist, die kumulativ durch alle Verarbeitungsstufen in die Preise eingerechnet wird und vom Endverbraucher bezahlt werden muß. Diese Umsatzsteuer, die insgesamt etwa 15 % der Arbeitseinkommen aus-

macht, kann man dem einzelnen Einkommensempfänger nicht erlassen, wenn er sich in einer gewissen volkswirtschaftlich erwünschten Weise verhält, das heißt, wenn er beispielsweise spart. Wenn man aber die Umsatzsteuer, die ja doch vom Arbeiter als dem Endverbraucher bezahlt wird, in eine Einkommensteuer umwandelt, dann kann man sie individuell erlassen und dann gewinnt man dadurch eine sehr starke Möglichkeit zur Förderung des Sparens.

Man könnte daran denken, damit die effektive Kaufkraft, die an den Markt kommt, nicht geschmälert wird, zunächst einmal alle Tarifeinkommen um 15 % zu erhöhen und unter gleichzeitiger Streichung der Umsatzsteuer die Betriebe zu verpflichten, diese zusätzlichen 15 % als Lohnsteuer einzubehalten und abzuführen. Das kann man zwar nicht mit einem einzigen Schritt von heute auf morgen machen, da sich infolge der unterschiedlichen Belastung der einzelnen Betriebe mit Lohnsteuern und Umsatzsteuern zu große Verschiebungen der Kostenrelationen ergeben würden; man kann es aber sehr wohl im Laufe einiger Jahre schrittweise erreichen. Würden wir das tun, dann hätten wir die Möglichkeit, dem einzelnen Arbeiter anheimzustellen, entweder diese 15 % seines Einkommens zum Finanzamt oder zur Bank zu tragen. Es kann wohl keine Frage sein, welchen Weg er vorziehen würde. Bei allen Bedenken betreffend die Wertbeständigkeit, die künftigen gesetzlichen Regelungen und die politische Sicherheit wird er es immer vorziehen, in diesem Falle zu sparen, denn sonst ist er den entsprechenden Betrag gleich und endgültig los. Es ist gar keine Frage, daß sich auf diese Weise, wenn wir es wollen, ein Vermögen in Arbeiterhand in der Größenordnung von vielen Milliarden pro Jahr bilden könnte. Das würde die Möglichkeit geben, durch eine stärkere Progressivität der Einkommensbesteuerung die sehr hohen Einkommen entsprechend zu beschneiden, da sich nun ja die für die wünschenswerten Investitionen notwendigen Ersparnisse bei den unteren Einkommensschichten bilden würden. Dabei braucht man gar nicht einmal daran zu denken, die Klein- und Mittelbetriebe und insbesondere die Personalgesellschaften noch höher zu besteuern als bisher. Im Gegenteil, man könnte wahrscheinlich diese kleinen Betriebe, die keinen Zugang zum Kapitalmarkt haben und die sich nur auf dem Wege der Selbstfinanzierung die notwendigen Mittel für ihre Entwicklung beschaffen können, steuerlich sogar schonen, wenn man sich entschlösse, die Mittel lieber in der obersten Spitze der Einkommenspyramide abzuschöpfen, wo sie bisher zu der unerwünschten Konzentration der Vermögensbildung geführt haben.

Es bleibt die Frage zu beantworten, wann denn jeweils der Sparer die freie Verfügung über sein gespartes Kapital erlangen soll. Grundsätzlich müssen die gesparten Mittel festgelegt werden, und zwar nicht für fünf oder zehn Jahre, sondern für alle Zeiten, da sie ja mit dazu beitragen sollen, Arbeitsplätze für andere zu schaffen. Aber Ersparnisse hätten für den Sparer keinen Wert, wenn er sie niemals wieder verwenden könnte. Wir müssen sie ihm also unter ganz bestimmten Voraussetzungen freigeben, und wir können das auch, da ja gleichzeitig von den jüngeren Einkommensbeziehern immer wieder neue Ersparnisse gebildet werden. Wir können sie freigeben für eine zusätzliche Versorgung im Alter, wir können sie freigeben für den Bau und Erwerb eines Eigenheims, für das Studium eines Sohnes und für manche ähnliche Zwecke, die wir fördern wollen. Will der Sparer seine Ersparnisse während seiner Berufstätigkeit nur zur Erhöhung seines Verbrauchs abheben, so muß er die Steuer nachzahlen. Verwendet er sie aber zu den Zwecken, die wir fördern wollen, dann kann er sie steuerfrei abheben. Dadurch gewinnen wir, ganz abgesehen von der Ver-

lagerung der Vermögensbildung, endlich einmal einen ganz neuen Weg, um alle diejenigen Zwecke ganz entscheidend zu fördern, für deren Förderung wir leider bis jetzt so gut wie gar nichts tun konnten.

Es wäre wenig sinnvoll, auf solche Weise die Bildung von Ersparnissen aus Arbeitseinkommen steuerlich zu fördern, wenn wir annehmen müßten, daß wir dadurch die Leute zu etwas verleiten, was sie eigentlich gar nicht wollen. Es wäre zwecklos, diesen Weg zu beschreiten, wenn wir annehmen müßten, daß wir doch einmal eines Tages den Gesamtbestand des gebildeten Sparkapitals wieder freigeben müßten, und daß wir dann zusehen müßten, wie er sofort wieder in den Konsum gelangt. Sinnvoll ist dieser Weg nur, wenn wir annehmen dürfen, daß es sich um eine Starthilfe handelt, die auf lange Sicht zu gesunden und ohne weitere steuerliche Hilfe sich selbst tragenden Verhältnissen führt. Freiwillig sparen wird der Arbeiter nur dann, wenn sein Verantwortungsbewußtsein einmal geweckt ist, wenn er sich wieder als Mitglied der Gesellschaft, als Vater der Familie, als verantwortungsvoller Mann fühlt. Das können wir aber nur erreichen, wenn er aus der Mietskaserne herauskommt und ein eigenes Heim und ein bescheidenes disponibles Vermögen hat. Also müssen wir ihm erst einmal dazu verhelfen. Wenn wir warten wollen, bis er sich die Mittel dazu freiwillig erspart hat, dann kommt er nie dazu. Wenn wir ihm aber durch steuerliche Mittel eine Starthilfe geben, um sich diese Werte zu schaffen, dann dürfen wir auch hoffen, daß das freiwillige Sparen eines Tages von selbst kommt. Wir müssen einmal heraus aus dem circulus vitiosus, von einer Seite muß einmal der Anfang gemacht werden.

Ausgleich durch den Staat

Grundsätzlich sind also beide Wege zur Abflachung der Vermögenspyramide gangbar: die Vermögensbildung bei der öffentlichen Hand und eine breite Streuung der Vermögen auf die Bezieher von Arbeitseinkommen. Es ist offensichtlich, daß die zweite Lösung unser eigentliches Ziel ist und daß nur sie die Voraussetzung zur Verwirklichung unseres gesellschaftspolitischen Ziels schaffen kann. Die Bildung von breitgestreuten Privatvermögen sollte deshalb vor der institutionellen oder staatlichen Vermögensbildung bevorzugt werden. Vielleicht aber gelingt es uns auch, eine klare Antwort zu geben auf die Frage, wieviel private Vermögensbildung und wieviel öffentliche Vermögensbildung wir haben sollten.

Es ist ja eigentlich merkwürdig, daß wir die Schaffung von Produktionsanlagen auf den Wert der Ersparnis beschränken müssen, welche die Bevölkerung zu bilden wünscht. Der Sparer, der von seinem Einkommen etwas zurücklegt, denkt doch gar nicht daran, Produktionsmittel zu schaffen. Er will etwas ganz anderes. Er spart, um sich für später ein Gebrauchsvermögen zu beschaffen. Er spart bei der Bausparkasse für das eigene Heim. Er spart für das Auto oder für das Fernsehgerät. Er spart für die nächste Sommerreise oder für eine Altersrücklage. Er spart zur Sicherstellung künftigen Konsums. Die Unternehmer aber investieren zur Erhöhung der Produktivität der Wirtschaft. Das sind zwei Dinge, die ja eigentlich überhaupt nichts miteinander zu tun haben. Daß in der Volkswirtschaft zur Abstimmung der Gesamtnachfrage auf unsere bei Vollbeschäftigung aller Arbeitskräfte gegebenen Produktionsmöglichkeiten die Sachkapitalbeschaffung in den Betrieben auf die Ersparnisbildung der Bevölkerung beschränkt werden muß, ist zwar eine unbestreitbare Erkenntnis der Beschäftigungs-

theorie, aber sie kennzeichnet doch einen äußerst bedauerlichen Zustand. Daß aber eine Investition an Produktionsmitteln in gewünschter Höhe nur um den Preis einer ungerechten Einkommensverteilung möglich sein soll, betrachte ich geradezu als eine Herausforderung an jeden, der sich mit diesen Dingen beschäftigt, eine bessere Lösung zu finden.

Es sollte doch möglich sein, auch ohne Erhöhung der Investitionen über das vertretbare Maß hinaus die Wünsche der Bevölkerung nach Vermögensbildung voll zu befriedigen. Es ist doch denkbar, daß die Vermögenshaltungswünsche der kleinen Leute, soweit sie über das Gebrauchsvermögen hinausgehen, weil sie ja gar keinen Anspruch auf Besitz an den Produktionsmitteln darstellen, durch eine Verschuldung des Staates aufgefangen werden. Der Arbeiter will ja nicht, daß ihm die Drehbank gehört, an der er arbeitet, sondern daß sein künftiger Konsum sichergestellt ist. Das ist ein Anspruch, der sich an die Gemeinschaft richtet. Diesem Anspruch an die Gemeinschaft entspricht eine öffentliche Schuld an ihn. Wenn also etwa die Vermögenshaltungswünsche der Gesamtheit der einzelnen Individuen größer sind als der zweckmäßig erscheinende Wert des Produktionskapitals, warum sollte dann nicht die Lücke durch eine Verschuldung des Staates aufgefangen werden?

Ebenso sollte aber umgekehrt, wenn die Vermögenshaltungswünsche kleiner sind als der Wert der wünschenswerten Produktionsanlagen, die Differenz auch der öffentlichen Hand gehören. Genau so, wie die Gemeinschaft einen Überschuß der Sparwünsche gegenüber dem zweckmäßigen Wert des Produktionskapitals durch ihre Verschuldung auffangen sollte, genau so sollte umgekehrt, wenn die Vermögenshaltungswünsche kleiner sind als der Wert des Produktionskapitals, die Differenz auch dem Staat zufallen.

So ließe sich auch wohl eine Formel finden, die uns Antwort gibt auf die Frage: Wieviel Vermögensbildung in Arbeiterhand und wieviel Vermögensbildung in der Hand des Staates? Anlagen, welche der Erfüllung echter Gemeinschaftsaufgaben dienen, sollten Gemeineigentum sein und der öffentlichen Hand gehören. Am Besitz an den Produktionsmitteln aber sollte die öffentliche Hand nur soweit beteiligt sein, wie es nach Befriedigung aller privaten Vermögenshaltungswünsche zum Abbau einer eventuell dann noch vorhandenen Konzentration erforderlich erscheint.

Die Gemeinschaft der Schaffenden

Zu einem grundlegenden Wandel der ganzen Haltung des einzelnen wird es niemals kommen, wenn es uns nicht gelingt, aus der inneren Einstellung des Menschen heraus, aus dem Glauben heraus, die Überzeugung zu erwecken, daß ein Leben in Selbstverantwortung und Rücksichtnahme das einzig menschenwürdige ist. Wirtschaftspolitische Programme allein können niemals erreichen, daß dieses Verhalten den Menschen natürlich wird. Nur durch ein Zusammenwirken aller und vor allen Dingen durch ein Zusammenwirken der ökonomischen und politischen Sachverständigen mit den Trägern des christlichen Glaubens haben wir eine Chance, zu einer gesunden, lebendigen Ordnung zu kommen.

Es ist unvorstellbar, in welcher Weise heute noch in unserer Wirtschaft der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit unser ganzes soziales Zusammenleben vergiftet. Nur dadurch, daß wir an die Stelle der heutigen Vermögensverteilung eine wirklich

breite Streuung des Eigentums an den Produktionsmitteln setzen, können wir diesen Gegensatz entschärfen. Es muß nicht sein, daß, wie in den Produktivgenossenschaften, das Kapital und die Arbeit in derselben Hand sind. Aber es sollte doch so sein, daß letzten Endes die Schaffenden sagen können: Kapitalisten sind wir alle!

Aufschlußreich ist eine Beobachtung, die ich im Frühjahr letzten Jahres in Amerika gemacht habe. Ich war eingeladen, einen großen Betrieb zu besichtigen. Ein Herr holte mich ab, und wir unterhielten uns schon auf dem Wege ein wenig über das, was es dort zu sehen gibt. Mich interessierte natürlich auch die sozialpolitische Seite, und ich fragte ihn: „Haben Sie Ertragsbeteiligung?" „No", sagte er. „Aber Sie zahlen dann wohl eine Leistungsprämie?" „No", sagte er, „Leistungsprämie haben wir auch nicht, wir haben nicht einmal ein Akkordsystem". Ich sagte: „Aber wie bringen Sie denn dann überhaupt Ihre Leute zur Leistung?" „Ach", sagte er da, „sehen Sie sich erst einmal unsere Betriebe und unsere Einrichtungen an, dann können wir uns ja nachher darüber unterhalten". Doch nachher wäre es kaum noch notwendig gewesen, uns über diese Frage zu unterhalten. Ich hatte auch ohnehin verstanden, was dort vorlag. Ich hatte gesehen, daß dort jeder Arbeiter, auch der letzte, so behandelt wird wie bei uns die leitenden Angestellten. „Ich könnte ja auch nicht mehr für unseren Betrieb tun, wenn meine Tantieme doppelt so hoch wäre. Ich gebe ja auch ohnehin mein Bestes dafür her." So etwa war die Auffassung dort drüben. „Wir haben die höchsten Löhne, und wenn wir noch mehr schaffen, dann bekommen wir auch noch mehr. Was ein jeder von uns zum gemeinsamen Gelingen beiträgt, das wird auch in der Entlohnung anerkannt." Sie fühlen sich alle dort drüben nicht nur als Arbeiter und schon gar nicht als Ausgebeutete, sie fühlen sich als „die Firma". Wenn ich dort jemanden gefragt hätte: „Wem gehören eigentlich die Aktien der Firma?", so hätte er mir wohl gesagt: „Das kann ich Ihnen nicht sagen. Warum interessiert Sie das überhaupt? Vielleicht einer ganzen Reihe von unseren Arbeitern, vielleicht auch anderen. Aber was hat denn das mit dem Betrieb zu tun? *Der Betrieb, das sind doch wir!*" Und dann hätte er vielleicht noch hinzugefügt: „Aber der alte Mr. Watson, der all das hier gebaut hat, das war ein Kerl von altem Schrot und Korn, mit dem wären wir alle durchs Feuer gegangen."

Was hat sich da verwirklicht? Wir können es ohne große Worte bezeichnen als die *Gemeinschaft der Schaffenden.* Wenn wir erst einmal eine solche Gemeinschaft der Schaffenden in unseren Betrieben haben, dann wird die Frage des Kapitalbesitzes nur noch eine untergeordnete Rolle spielen. Wir reden von Partnerschaft und Ertragsbeteiligung, so als ob es sich bei Kapital und Arbeit um zwei feindliche Kräfte handle, die wir mit Gewalt zusammenbringen müssen, damit sie sich einigermaßen vertragen. In Amerika aber haben wir schon Ansätze, die zu einem Weg führen, bei dem der Kapitalbesitz seine Bedeutung verloren hat und bei dem die Gemeinschaft der Schaffenden Wirklichkeit geworden ist. Das scheint mir *der* Weg zu sein.

Dieses Ziel fügt sich ein in die Vorstellung einer Gesellschaft, die von der Selbstverantwortung des einzelnen und seiner Bereitwilligkeit zur Gemeinschaftsleistung getragen ist. Stärkung des privaten Gebrauchseigentums und ein kleines disponibles Vermögen für jeden Arbeiter, keine Angst vor Gemeineigentum, das den echten Gemeinschaftsaufgaben des Staates und der Gemeinden dient, und eine breite Streuung des Eigentums an den Produktionsmitteln, das sind die Wege, die wir gehen sollten. Wenn wir das tun, dann wird auch einmal unser Wunsch in Erfüllung gehen: Eigentum soll nicht trennen, Eigentum soll binden!

Carl Föhl

STIMMEN VON DRAUSSEN

Kommunismus und Christentum

Da es im Westen, insbesondere auch in Westdeutschland, Kreise gibt, die davon überzeugt sind, daß der Marxismus östlicher Prägung keine Ersatzreligion sei, sondern ein religiös neutrales politisch-wirtschaftliches System, das sich sehr wohl mit dem christlichen Glauben vereinbaren lasse, und daß man nicht nur aus politischen, sondern gerade auch aus christlichen Motiven mit den kommunistisch gelenkten Staaten paktieren müsse, ist es nützlich, neben solchen Stimmen auch das zu hören, was die Kommunisten selbst über die Frage der Vereinbarkeit ihrer Weltanschauung mit dem Christentum sagen. Wir bringen deshalb einige Auszüge aus einem längeren Beitrag von J. A. Lewada, Kandidat der philosophischen Wissenschaften, über das Thema „Marxistischer Sozialismus und christlicher ‚Sozialismus'" in der Moskauer Zeitschrift *„Nauka i Shisn"* („Wissenschaft und Leben", Nr. 9/10 1957).

„Heute, da die Positionen des Kapitalismus ernsthaft geschwächt sind, hat die Idee der Erhaltung des Friedens in allen Ländern und Kontinenten vom Denken der Völker Besitz ergriffen. Auch viele Verkünder des Christentums (und ebenso Prediger anderer Religionen) unterstützten diese Idee. Sie erklären jedoch, gerade die christliche Doktrin weise den Weg zum Frieden. . . . Vielleicht haben viele . . . die besten Absichten, aber deshalb kann man ihren Gedankengängen doch nicht zustimmen. Nicht im ‚Herzen des Menschen', sondern in der ökonomischen Struktur des Kapitalismus liegen die Ursachen aller Kriege unserer Zeit. Es genügt nicht, zur Umerziehung des ‚Herzens' aufzurufen, um diese Ursachen zu beseitigen. Um die Menschheit für immer vor Kriegen zu bewahren, muß man das sozialistische Lager mit allen Mitteln stärken, muß man sich nachdrücklich für den Sieg des Sozialismus im friedlichen Wettbewerb mit dem Kapitalismus einsetzen."

„Nicht umsonst betonte Karl Marx, für eine Gesellschaft von Warenproduzenten sei das Christentum mit seinem Kult um den abstrakten Menschen die passendste Form der Religion. Alle Menschen sind gleich, sagen die Verkünder des Christentums, denn jeder kann auf Erlösung hoffen. Alle Menschen sind gleich, sagen die Ideologen der Bourgeoisie, denn jeder kann Unternehmer sein und Millionär werden. Und diese rein formelle christlich-bürgerliche ‚Gleichheit' dient nur als Tarnung für die tatsächliche Ungleichheit zwischen den Ausbeutern und den Ausgebeuteten, zwischen einer Handvoll von Satten und Millionen von Hungrigen."

„Die ersten Versuche, die Losung des christlichen ‚Sozialismus' auszugeben, wurden bereits in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts unternommen . . . Dabei verschwiegen sie nicht, daß die Furcht vor den ersten sozialistischen Aktionen der Arbeiter während der französischen Revolution von 1848 und vor der englischen Chartisten-Bewegung das Hauptmotiv war, das ihnen den Anstoß zu ihrer Tätigkeit gab. ‚Den neuen Sozialismus muß man christianisieren, sonst wird er das Christentum bis in die Grundfesten erschüttern', schrieb Ludlow . . .

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts erlebte der christliche ‚Sozialismus' seine Auferstehung in neuer Form . . . Im Jahre 1891 gab Papst Leo XIII. in seiner Enzyklika ‚Die Bedingungen der Arbeiterklasse' (die man gewöhnlich nach ihren Anfangsworten ‚Rerum novarum' nennt) eine Erklärung im Sinne des christlichen Sozialismus ab. In der katholischen Kirche betrachtet man diese Botschaft heute als die Grundlage des ‚katholischen Sozialismus'. Die Ideologen dieses ‚katholischen Sozialismus' sprechen viel von den Nöten der Arbeiterklasse und üben Kritik an verschiedenen Mängeln des Kapitalismus, schlagen aber keineswegs vor, diese Ordnung zu beseitigen. Im Gegenteil, sie bezeichnen das Privateigentum als unantastbar und erklären es für unmöglich, die soziale Ungleichheit aufzuheben. Sie verdammen den Klassenkampf, die Revolution und den Kommunismus . . . Auch die ‚christlichen Sozialisten' protestantischer Richtung unterscheiden sich nur wenig von ihren katholischen Kollegen."

„Wie sehr sich die Verteidiger der Bourgeoisie auch bei ihrer Propaganda anstrengen mögen, den Gang der Geschichte können sie doch nicht aufhalten. Die Kräfte des Sozialismus wachsen jetzt in der ganzen Welt. Millionen und aber Millionen Werktätige, die noch gestern keinen Ausweg aus der kapitalistischen Sklaverei sahen und ihre Hoffnung allein auf die Erlösung von oben setzten, erheben heute das Banner des Befreiungskampfes. Viele dieser Menschen

schließen sich der Arbeiterbewegung an (in den bürgerlichen Ländern) und nehmen am sozialistischen Aufbau teil (in den Ländern des Sozialismus), ohne daß sie sich endgültig von der Religion trennen. Mit dieser Situation hängt das Aufkommen einer eigenartigen ‚linken' Abart des christlichen ‚Sozialismus' zusammen, die man im Ausland manchmal als christlichen ‚Kommunismus' bezeichnet. Es handelt sich dabei um die Versuche mancher Vertreter der religiösen Kreise, die Dinge so darzustellen, als seien die Ideen des Christentums mit dem Marxismus vereinbar. Die Verfechter dieser Ansicht erklären gewöhnlich, die Thesen des Evangeliums würden von reaktionären Geistlichen unrichtig ausgelegt, und die Marxisten unterschätzten das Christentum, indem sie seinen sozialistischen Charakter leugneten. Deshalb müsse man die ‚Mißverständnisse' beseitigen und das Christentum mit dem Kommunismus versöhnen.

W. I. Lenin hat uns gelehrt, bei Versuchen dieser Art müsse man unterscheiden, wohin die Leute gingen, die diese Versuche unternehmen: vom Sozialismus zur Religion oder von der Religion zum Sozialismus. Wer von der materialistischen Weltanschauung aus einen Schritt zur Religion hin tut (wie das zum Beispiel die ‚Gottmacher' taten), schadet der Sache der Befreiung der Werktätigen. Wenn dagegen Leute, die bis zu einem gewissen Grade noch unter dem Einfluß der Religion stehen, praktisch zum aktiven Kampf für den Sozialismus übergehen, dann ist das zweifellos eine fortschrittliche Erscheinung. In der Idee, das Christentum mit dem Kommunismus zu versöhnen, findet zum Teil die Stimmung derartiger Leute ihren Niederschlag, zum Teil aber auch das Bestreben solcher Vertreter der Geistlichkeit, die eine loyale Haltung zur sozialistischen Ordnung einnehmen, der neuen Lage Rechnung zu tragen. Man muß den Geistlichen, die den Sieg der sozialistischen Revolution akzeptieren, Gerechtigkeit widerfahren lassen. Achtung verdienen auch diejenigen besten Vertreter der religiösen Kreise in der bürgerlichen Welt, die mutig die Interessen des Friedens und des Sozialismus verteidigen, obwohl sie sich dadurch der Verfolgung der Reaktion aussetzen. Trotzdem ist schon der Gedanke an die Möglichkeit einer Versöhnung der christlichen Lehre mit dem Marxismus ein grundlegender Irrtum.

Die Menschen, die das Christentum und den Kommunismus in Einklang bringen wollen, berufen sich oft darauf, diese Lehren verfolgten ein und dasselbe Ziel: die Befreiung der Menschheit. Sie erklären auch, die Gedankengänge des Evangeliums über die Liebe und über die Brüderlichkeit seien mit der marxistischen Forderung nach Beseitigung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen identisch. Manche von ihnen sind zum Beispiel bereit, in dem Gleichnis von der Vertreibung der Händler aus dem Tempel durch Christus fast so etwas wie die Losung der Beseitigung des Kapitalismus zu sehen. Eine derartige ‚Deutung' des Christentums entbehrt aber — wie bereits gesagt — jeder Grundlage. Die Versuche, in die christliche Religion irgendwelche aus marxistischen Büchern entlehnten Losungen und Thesen hineinzutragen, sind darauf berechnet, die christliche Religion ‚aufzufrischen' und ihr neue Kräfte zuzuführen. Diese Versuche haben natürlich mit Marxismus nichts gemein.

Ein beträchtlicher Teil der Verfechter einer Versöhnung des Christentums mit dem Marxismus behauptet, die kommunistische Ordnung bedürfe der Religion, um die Massen ihrem Einfluß zu unterwerfen. Diese Behauptung ist absolut irrig. Der Religion als ein Mittel zur geistigen Versklavung der Massen bedurften und bedürfen nur die Ausbeuterklassen.

Der Kommunismus aber ist Ausdruck der Interessen der Werktätigen. Er stützt sich auf die Vernunft der Werktätigen, nicht aber auf ihre Vorurteile. Der sozialistische Staat ist — wie W. I. Lenin betont hat — stark durch das Bewußtsein der Massen, ist dadurch stark, daß die Massen alles wissen und sich selbständig in allem auskennen. Deshalb bedarf der Kommunismus nicht der Unterstützung durch die Religion.

Schließlich kann man von denen, die das Christentum und den Marxismus in Einklang zu bringen versuchen, auch hören, die kommunistische Ordnung stelle so etwas wie eine irdische ‚Schwelle' zum christlichen Paradies dar, das Christentum werde auch nach Schaffung der klassenlosen Gesellschaft der Menschheit den Weg zum ‚wahren' Glück, d. h. zum Glück im Jenseits weisen. Diese Menschen verstehen nicht, daß der Sieg des Kommunismus den Beginn der wahren Geschichte der Gesellschaft bedeuten wird, die durch eine bewußte Regelung

der gesellschaftlichen Verhältnisse, durch eine gewaltige Macht des Menschen über die Natur gekennzeichnet sein wird. Für die Menschen der kommunistischen Epoche wird es sinnlos sein, sich mit einem Mythos vom ‚Himmelreich' zu begnügen, den man erfunden hat, um die Unglücklichen zu vertrösten.

Das Christentum und jede andere Abart der Religion läßt sich nicht mit dem Kommunismus in Einklang bringen, denn der Kommunismus stützt sich auf die Wissenschaft und nicht auf blinden Glauben, er ist stark durch das Bewußtsein der Massen, nicht durch ihre Unwissenheit. Aber jedem, der in die Reihen der Kämpfer für eine bessere Zukunft der Menschheit tritt, reichen die Kommunisten die Hand, unabhängig davon, ob diese Menschen mit der Religion gebrochen haben oder nicht. Der Marxismus lehrt, daß die Aktionseinheit der Werktätigen in ihrem Kampf für die Befreiung wichtiger ist als die Einheit ihrer Anschauungen über die Religion.

Nur im praktischen Kampf für den vollen Sieg der kommunistischen Ideale können sich die Gläubigen von der Religiosität frei machen. Eine geduldige und systematische Aufklärungsarbeit, die darauf gerichtet ist, die Unvereinbarkeit der Religion mit dem Kommunismus zu beweisen, wird zu dieser Befreiung beitragen."

Gandhis Vermächtnis

In der bekannten amerikanischen Wochenschrift für Literatur und Kunst *„The Saturday Review"* (25. Januar 1958) schildert Homer A. Jack, der mehrere Bücher über Gandhi geschrieben hat, die Wirkungen dieses großen Mannes auf die Weltpolitik über seinen Tod hinaus.

„Am 30. Januar ist es gerade zehn Jahre her, daß Mohandas K. Gandhi, der Apostel der Gewaltlosigkeit, ermordet wurde, als er zu seiner täglichen Gebetsversammlung in New Delhi ging. Niemals in der jüngst vergangenen Geschichte haben so viele Menschen so ehrlich getrauert.

Gandhis größte Leistung war satyagraha, die Lehre von der Gewaltlosigkeit, die er scharfsinnig aus Thoreau, Tolstoi, der Bergpredigt und seinen eigenen Hindu-Schriften ableitete. Nach seinem Tode ist diese Methode nicht außer Gebrauch gekommen. Wenn überhaupt irgendeine, dann ist diese in einem wachsenden Maße eine universale Methode geworden, angewendet von einem einzelnen, einer Gruppe oder einem ganzen Volk gegen solche Übel wie den Rassenwahn und den Kolonialismus. Sein Tod befriedete mehr als die letzten Monate seines Lebens die Spannungen in den Gemeinden zwischen Hindus und Moslems, als der große indische Subkontinent durch die Teilung auseinandergerissen wurde.

In Indien selbst nahm Gandhi bald unumstritten den Platz eines Vaters seines Landes ein. Heute findet man seine Bilder überall in Indien, in öffentlichen Gebäuden und in den Privathäusern. Ein ständiger Strom von Besuchern ergießt sich zu dem Rajghat, der Plattform, wo seine sterblichen Überreste in Delhi begraben sind. Eine Woche nach seinem Tode erließ der indische Nationalkongreß einen Aufruf für eine nationale Gedächtnisstiftung. Eine Summe von 22 Millionen Dollar kam zusammen.

Das bedeutsame Vermächtnis Gandhis an Indien beginnt mit Jawaharlal Nehru. Zweiundreißig Jahre arbeiteten sie eng zusammen. Es war keine ganz einfache Beziehung, dieses Zusammenspiel zwischen dem George Washington und dem Abraham Lincoln Indiens. Nehru war niemals völlig mit Gandhis Philosophie einverstanden, und Gandhi gab sich darüber auch keinen Illusionen hin. Aber zum Schluß, und tatsächlich schon lange vor dem Ende, betrachtete er Nehru als seinen Nachfolger. 1942 sagte er von ihm: ‚Er wird meinen Platz einnehmen, wenn ich nicht mehr bin. Er hat niemals meine Methode als Ganzes akzeptiert. Er hat sie offen kritisiert.' Trotz aller Kritik, die er in seinen autobiographischen Schriften an ihm übt, hat Nehru wiederholt anerkannt, daß Gandhi ‚eine bestürzende Fähigkeit hatte, zum Herzen des Volkes zu sprechen.' Nehru nannte Gandhi ‚Indiens größten Bauern', und Gandhi faszinierte Nehru selbst durch einen magischen Zauber, wie er auch das indische Volk als ganzes in seinen Bann zog.

In dem Jahrzehnt nach Gandhis Tod hat sich Indien wiederholt offensichtlich von den Wegen Gandhis abgewandt. Das indische Militär schrumpfte nicht zusammen, wie Gandhi es gehofft hatte. Der indische Nationalkongreß fuhr fort, politische Macht in Händen zu halten, obwohl Gandhi am Tage seines Todes versuchte, den Kongreß aus der Politik der Regierung auszuschalten. Aufs große gesehen hat jedoch Premier-

minister Nehru das Erbe Gandhis offensichtlich bewahrt und gemehrt, besonders in der Außenpolitik Indiens. Wie stark Gandhi in Indiens internationaler Politik nachwirkt, zeigte ganz besonders der gewaltlose Marsch indischer Massen nach Goa hinein im August 1955. Dieses satyagraha der Massen hatte allerdings nicht den Segen Nehrus, der ihm schließlich Einhalt gebot.

Während Gandhis Einfluß auf Indiens Innenpolitik im letzten Jahrzehnt beträchtlich gewesen war, fühlten sich seine Anhänger in den Jahren unmittelbar nach seinem Tode in ihren Hoffnungen getäuscht. Mit den Lippen bekannte man sich zwar eifrig zu seinem Lebenswerk, aber der indische Nationalkongreß beschäftigte sich mehr und mehr mit machtpolitischen Verpflichtungen. Die Gandhische Bewegung schien ins Schwimmen zu kommen. Dann erschien Vinoba Bhave auf dem Plan und wanderte von Dorf zu Dorf, um Land für die Landlosen zu erbetteln.

Plötzlich wurde der Geist Gandhis in Indien wieder lebendig. Bald darauf füllten sich auch andere Teile des konstruktiven Programms Gandhis mit neuem Leben. Man betonte wieder den Wert der dörflichen Industrie, besonders der Produktion der im Lande verfertigten Kleidung — khadi — und wandte sich der Volkserziehung zu. Es gehörte mit zur magischen Wirkung Gandhis, daß er etwas Einzigartiges aus allem machte, was er anfaßte — und das wurde dann prompt institutionalisiert, ob es nun darum ging, das Schicksal der Unberührbaren zu erleichtern oder eine religiöse Gruppe ins Leben zu rufen, die Hinduismus und Christentum in der ‚Gesellschaft der Freunde der Wahrheit' zusammenführte.

Das Vermächtnis Gandhis über Indiens Grenzen hinaus begann sich schon vor seinem Tode abzuzeichnen. Ein früher Ableger war die Arbeit einer kleinen Gruppe in Amerika namens CORE (Komitee für Gleichheit der Rassen). In den frühen vierziger Jahren wendete CORE Gandhis Methoden der Gewaltlosigkeit auf die Beziehungen der verschiedenen Rassen zueinander in Amerika an; vor allem schuf sie im Norden Restaurants und Theater, die auch für Neger offen waren. Ganz unabhängig davon griff mit dem Autobus-Boykott in Montgomery, Alabama, der im Dezember 1955 begann, diese Technik auf den amerikanischen Süden über. Gandhis Methode der Gewaltlosigkeit wurde auch in andern Teilen der Welt gegen die Tyrannei der Kolonialmächte angewandt. Kwume Nkrumah, der Architekt der Freiheit Ghanas, schrieb in seiner Autobiographie, er habe Pläne entworfen, ‚als letztes Mittel die verfassungsmäßige Methode des Streiks, Boykotts und der Nicht-Zusammenarbeit auf der Basis völliger Gewaltlosigkeit zu gebrauchen, wie Gandhi sie in Indien anwandte.'

Dies sind einige der Wahrzeichen, daß von Gandhi nach seinem Tode in der Welt mehr als eine Erinnerung geblieben ist. 1940 schrieb er: ‚Wenn der Gandhiismus nur ein anderer Name für Sektiererei ist, dann verdient er, zugrunde zu gehen. Wenn ich nach meinem Tode erfahren müßte, daß das, für das ich mein ganzes Leben eingestanden bin, zur Sektiererei entartete, wäre ich tief bekümmert'. Aber es gibt viele Anzeichen dafür, daß Gandhis Weg heute ein Weg des Lebens ist und nicht der einer sterilen Sekte. Die Erinnerung an Gandhi und seine Methode hilft der Welt, dem näher zu kommen, was Nehru als Gandhis letztes Ziel bezeichnete: jede Träne von jedem Auge abzuwischen."

Der ruhige Amerikaner

Wie verschieden die Kritiker einen Film beurteilen können und welche Rolle bei der Filmkritik insbesondere auch nationale Gesichtspunkte spielen, zeigt die Gegenüberstellung einer französischen und einer amerikanischen Kritik des Films „The Quiet American", dem ein Roman von Graham Greene zugrundeliegt. In *„Le Monde"* vom 5. Februar 1958 schreibt Henri Pierre unter der Überschrift „Graham Greene verraten durch Mankievicz", „Der ruhige Amerikaner" sei im Film nicht mehr wiederzuerkennen.

„Die Welturaufführung des Films ‚The Quiet American' hat soeben in Washington in Gegenwart hoher Funktionäre des Staates und mehrerer Botschafter, darunter der von Vietnam, stattgefunden. Wenn man den Film gesehen hat, begreift man besser, warum sich die Urheber des Films gehalten sahen, ihm gleichsam eine offizielle Taufe zu verschaffen. Von dem durchaus diskutierbaren und diskutierten Buch von Graham Greene ist nichts übrig geblieben als ein paar Dialoge, die manchmal wörtlich übernommen sind ... Abgesehen davon wurde das Werk Greenes durch diese Produktion, die auf einen moralischen Schluß im Stil und

im Geist von Foster Dulles zugeht, von Anfang bis zum Ende verraten.

Man muß die Bescheidenheit von Joseph Mankievicz anerkennen, die ihn unter dem fettgedruckten Titel einige Worte in kleineren Buchstaben hinzufügen ließ: ‚Für den Film geschrieben und in Regie genommen von Joseph L. Mankievicz, nach dem Roman von Graham Greene'. Er hätte ebensogut sagen können: ‚revidiert und korrigiert' und ohne Zweifel nach seiner Überzeugung ‚verbessert'. Das Buch Greenes war des ihm zugrundeliegenden Antiamerikanismus wegen, der oft als systematisch ungerecht empfunden wurde und verärgernd wirkte, in den Vereinigten Staaten auf ziemlich heftige Kritik gestoßen. Man hob die häßliche und karikaturistische Seite dieses braven Amerikaners hervor, der zwar vom Dämon des Guten beseelt war, dessen Unschuld und Unwissenheit aber zu den schlimmsten Katastrophen führte.

Der Film von Mankivicz stellt gewissermaßen den Gegenangriff dar, die Rehabilitierung aller dieser ‚ruhigen' Amerikaner — Gott selbst weiß, daß deren in der Welt Legion sind —, die unzufrieden über die Stiche und die Tiefschläge waren, die Greene austeilt.

In seinem Buch hatte sich Greene den Amerikaner Pyle zum Helden und zugleich zum Opfer erkoren. Mankievicz konzentriert seinen Film auf Fowler, den englischen Journalisten. Warum schließlich nicht, da doch Fowler der Erzähler der Geschichte ist? Aber Mankievicz geht noch weiter und macht aus Fowler den ‚Schurken', den ‚Bösen' seines Films. Er ist der zynische Intellektuelle, amoralisch, enttäuscht, der sich weigert, Partei zu nehmen. Kurz, die ‚schwarze' Seite dieser Persönlichkeit wird unterstrichen.

Der wirkliche Betrug beginnt von dem Augenblick an, wo der Charakter des Amerikaners Pyle aus Opposition durch eine gewandte Beleuchtung verfälscht wird, die seine schrecklichen Qualitäten oder sein Nichtgenügen völlig im Dunkeln läßt. Er ist der schwerblütige Junge, ein wenig naiv, aber ehrenhaft und mutig, völlig frei von den etwas monströsen Zügen, die Greene ihm gegeben hatte. Das gelingt so weitgehend, daß sich einem ‚schwarzen' Engländer gegenüber ein ‚weißer Amerikaner' herausschält, strahlend, treuer Ritter ohne Furcht und sicherlich ohne Tadel.

Der Betrug erreicht aber seinen Höhepunkt gegen Ende des Films. Mankievicz betreibt seine Falschmünzerei nicht mit schwacher Hand. Indem er — welche Ironie — die amerikanische Tradition des happy end umdreht, ersetzt er Greenes Schluß ganz einfach durch seinen eigenen. In dem Buch kommt Phuong, die junge Annamitin, zu Fowler zurück und hört gleichzeitig, daß dieser sich endlich scheiden lassen kann, um sie zu heiraten. Mankievicz hat das als unbefriedigend und wenig moralisch empfunden. Um das Publikum zu erziehen, muß Fowler in einer fühlbareren Weise bestraft werden. Phuong verschmäht ihn, dem Andenken Pyles getreu, und nimmt ihr mühsames früheres Leben wieder auf. Ein Ende, das so unwahrscheinlich ist, daß selbst der Kritiker der „Washington Post' dazu schreibt, das sei eine typisch amerikanische Sicht, die Begehren und Liebe verwechsle und die verlange, daß l'Amour, mit einem großen A geschrieben, immer triumphiere...'

Aber es kommt noch besser. Mankievicz hat Fowler seiner Annamitin beraubt. Er geht nunmehr dazu über, ihm eine Predigt zu halten, die ihm von dem Inspektor der französischen Sicherheitspolizei verabfolgt wird. Es ist Claude Dauphin, der diese Rolle spielt (er spielt sie übrigens bemerkenswert gut), die Rolle des Beichtvaters und Moralisten. Er erklärt Fowler, daß er von Anfang bis Ende durch die Kommunisten getäuscht worden sei, die sich seiner durchkreuzten Leidenschaft bedient hätten. Dann beschwört er die Leute, die wie Fowler zwar ‚intellektuell fortgeschritten, aber moralisch zurückgeblieben sind'. Wenn Pyle getötet worden ist, geschah es, weil er ein Ideal repräsentierte. Kurz, so geht es mit den Intellektuellen ohne moralischen Rückhalt, die enttäuscht und verwirrt sind und schließlich damit enden, daß sie bewußt oder unbewußt das Spiel der Kommunisten mitmachen . . .

Erinnern wir uns, daß alles dies in dem Roman nicht vorkommt. Schlimmer noch ist, daß Mankievicz, nicht damit zufrieden, zu improvisieren, die Gedanken des Autors entstellt, indem er einem authentischen Text seinen eigenen Kommentar hinzufügt. In den letzten Zeilen des Romans sagt Fowler: ‚Ich hätte gewünscht, daß einer da wäre, dem ich hätte sagen können: es tut mir leid'. Der Inspektor Vigot-Mankievicz antwortet ihm: ‚Ich bin gerade eben an der

Kathedrale vorbeigegangen . . .' Man fragt sich, warum er ihm nicht gleich auch die Beichtzeit mit angibt.

Man kann Mankievicz seine Meinungen und seine guten Gedanken gewiß nicht zum Vorwurf machen. Nur spiegeln sie unglückseligerweise weder den Geist noch den Buchstaben des Buches von Graham Greene wider. Der Verrat ist hier zu unverschämt, und man kann ihm grollen, daß er nicht einen Film mit dem Titel ‚Ein ratloser Engländer', ‚Ein ziemlich zynischer Brite' etc. geschrieben hat. Man bedauert das um so mehr, als der Film interessant, gut inszeniert und beachtlich interpretiert ist durch Michael Redgrave, Audie Murphy und Giorgia Moll . . .

Aber zu guter letzt müssen wir doch noch fragen: wie konnte Graham Greene es zulassen, daß den Titel seines Romans ein Film entlehnte, der seinem Werk einen ziemlich verschiedenen, wenn nicht sogar einen gänzlich entgegengesetzten Sinn gibt? Er hätte seine Leser energischer gegen die intellektuelle Unehrlichkeit und die schlecht beratene Nachschöpfung verteidigen müssen. Ist er das Opfer oder ist er am Ende der Komplice von Mankievicz und seinem Erzeugnis?"

In amerikanischer Sicht beurteilt den Film Arthur Knight in der *„Saturday Review"* (25. Januar 1958):

„‚Ich fürchte beinah, es gibt für meine Art von Filmen heute keinen Raum mehr', sagte der Produzent Joseph L. Mankievicz vor wenigen Sonntagen über alle Sender zu dem Fernsehpublikum. Als ich mich einige Tage später mit ihm in seinem angenehm modernen Manhattan-Büro unterhielt, enthüllte er mir die ganze Breite seines Dilemmas. ‚Ich mache gerne Filme um ein fesselndes Problem oder irgendeinen ungewöhnlichen, nicht ganz alltäglichen Charakter. Aber was mich fesselt, braucht nicht unbedingt auch die Millionen potentieller Kinobesucher in Bann zu schlagen. Ich kann keine Klischee-Großaufnahmen produzieren. Ich will keine geldsicheren, gewöhnlichen kleinen Filme machen, und ich bin höllisch besorgt, wie das Publikum auf meinen ‚Ruhigen Amerikaner' ansprechen wird. Wie viele von ihnen haben je von Michael Redgrave gehört? Und was werden die Verehrer von Audie Murphy denken, wenn sie ihr Idol schon bei der ersten Aufnahme tot im Dreck vorfinden?'

Mankievicz, ein kräftiger, jung aussehender Mann von 48, gab zu, daß es der Charakter Fowlers, des abstoßenden englischen Journalisten war, der ihn zu Graham Greenes Roman zog. ‚Ich habe mir oft gewünscht, einen Film über einen dieser eiskaltblütigen Intellektuellen zu machen, deren Intellektualismus in Wirklichkeit nur eine Maske für eine vollkommen irrationale Leidenschaftlichkeit ist', meint er. ‚Bei Fowler hatte ich das Gefühl, daß er solch ein Charakter ist.'

‚Der ruhige Amerikaner', mit anti-amerikanischem Ressentiment und unmotivierten Vorgängen durchsetzt, ist keine von Greenes besten Arbeiten. Aber Mankievicz selbst bearbeitete den Text, stellte den zentralen Charakter heraus und machte den Amerikaner glaubwürdiger, glich ihn stärker dem ernsten, hart arbeitenden, unpolitischen Typ an, den er in Indo-China getroffen hatte — und putzte bei diesem Prozeß viel von Greenes antiamerikanischen Stichen weg. Der geistige Endkampf zwischen Fowler (Michael Redgrave) und dem französischen Inspektor (Claude Dauphin), der ihn der Mittäterschaft bei dem Mord an dem jungen Amerikaner verdächtigt, ist die am brillantesten geschriebene Szene des ganzen Films. Und sie ist ganz und gar von Mankievicz.

Tatsächlich verdient Mankievicz Kredit auf jedem Gebiet. Als Schriftsteller hat er ein schwaches und unbefriedigendes Buch genommen und Charaktere mit wirklichen Dimensionen geschaffen, Charaktere, die glaubwürdig und aufregend sprechen (obwohl ihre Motive zeitweise ein bißchen dunkel bleiben). Als Produzent hat er ein großes und kostspieliges Team in den fernen Osten gebracht und ist mit einem Film zurückgekehrt, der aufwühlend ist durch die Gefahr, die bei Nacht von kommunistischen Marodeuren droht, und durch Bombenangriffe bei hellem Tageslicht, die ungeschminkt ins Bild kommen. Und als Drehbuchautor ist es ihm gelungen, straffe Handlungspassagen mit Dialogszenen auszugleichen, die ebenso erregend geschrieben wie ausgezeichnet gespielt sind. Wenn das die Art des Films ist, für die es heute keinen Raum mehr gibt, dann sollten die Kinos auf der Stelle schließen."

BÜCHER

Die Ewigkeit des Augenblicks

Marcel Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Band VI: Die Entflohene, 425 S., Ln. 18,– DM. – Band VII: Die wiedergefundene Zeit, 563 S., Ln. 24,– DM. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1957. – *André Maurois*, Auf den Spuren von Marcel Proust. Claassen Verlag, Hamburg 1956, 368 S., Ln. 14,80 DM.

„. . . Seine kompliziertere Diktion sei nur für die große Welt bestimmt, sagten die Demokraten, die auf diese Weise den Weltleuten eine unverdiente Ehre erwiesen. Sobald aber der vernünftelnde Verstand sich daranmachen will, Kunstwerke zu beurteilen, gibt es nichts Festes und Sicheres mehr: man kann demonstrieren, was immer man will. Während die Wirklichkeit des Talents einen allen zugute kommenden Gewinn und Erwerb darstellt, dessen Vorhandensein vor allem man unter den jeweils zutage tretenden Moden des Denkens und des Stiles feststellen muß, bleibt die Kritik in der Klassifizierung der Autoren bei solchen Moden stehen. Einem Schriftsteller, der keinerlei neue Botschaft bringt, erkennt sie wegen seines peremptorischen Tones und seiner betonten Nichtachtung für die ihm vorausgegangene Schule die Weihe des Propheten zu. Diese beständige Verirrung der Kritik ist so groß, daß ein Schriftsteller beinahe vorziehen sollte, vom großen Publikum beurteilt zu werden . . . Denn es besteht eine größere Analogie zwischen dem instinktiven Leben des Publikums und dem Talent eines großen Schriftstellers, das nichts anderes ist als ein . . . ehrfurchtsvoll angehörter Instinkt, ein vollkommener und begriffener Instinkt, als zwischen diesem und dem oberflächlichen Geschwätz und den wechselnden Kriterien der hierfür bestellten Kunstrichter." So Proust.

In der Tat: ein Buch über einen großen Dichter wie das von *André Maurois* über Proust erfüllt, so beflissen und tadellos es auch verfaßt ist, im Grunde vulgäre Bedürfnisse. Erstens das der Proust-Leser: hinter die Kulissen zu schauen, und zweitens das der Nicht-Leser: sich auf bequeme Art zum „Mitreden" auszurüsten.

Es gibt viel Literatur über Proust — aber eben Literatur. Maurois gibt mehr (oder weniger, werden vielleicht manche sagen). Maurois ist kein Literaturhistoriker, sondern Biograph und Psycholog und hat gründlich Wissenswertes und Überflüssiges zusammengetragen, um den ganzen Proust mit aufgedeckten Hintergründen einem breiten Publikum deutlich und nahe ins Visier zu bringen. Maurois ist keineswegs in sein Objekt verliebt. Ein idealer Prosektor, legt er Leber, Herz, Niere, Lunge, Liebe, Philosophie, Kindheit, Umwelt, Arbeit, Inversion, Humor und Verzweiflung bloß. In einem Band en nature hier, was dort in sieben Bänden bereits gekeltert ist. Solche Lektüre gehört in die Kategorie des Interessanten, die an sich schon zweitklassig erscheint. Man pflegt ihrer jedoch mit großem Vergnügen: Prousts Unterhaltungen mit André Gide über Uranismus! Proust soll den todkranken und verfemten Oskar Wilde besucht haben! Prousts Albertine, die Geliebte des sechsten Bandes der „verlorenen Zeit" (ein seltsames Liebeslied) soll es in Wahrheit gegeben haben, und zwar soll sie Albert geheißen haben!

Aber nicht nur Pikanterien! Auch die Mutter, die Großmutter, die Infantilität und die Einstellung zum Geld! — Zum Schluß ist man verlegen über den direkten Blick unter die Toga eines Genies, aber man findet sich doch auch belehrt und entdeckt, wenn auch unter Protest, begierig und gespannt zu Ende gelesen zu haben.

Der Quellennachweis bei Maurois läßt erkennen, daß es mehr als hundert Bücher über Marcel Proust gibt. Es scheint also schwierig, noch etwas einigermaßen Neues über ihn mitzuteilen, und es ist sicherlich ganz unmöglich, besser und gültiger über sein Werk zu sprechen, als er selbst es tut, indem er in dessen siebentem und letztem Band die Technik und die Bedeutung der vorhergegangenen mehr als zweitausend Seiten ausführlich und in blendender Sprache erklärt. Sein eigener Kommentar, der sich ganz und gar untheoretisch an die Konkretion des vorher Geschilderten hält, ist nicht zu übertreffen und ist von Pagina 285 bis Pagina 362 des 7. Bandes der vorliegenden Ausgabe erschöpfend dargetan. Er war kein unbewußter Autor und seine Erzählung entstand aus der Analyse, wurde aus analytisch gewonnenen Empfindungsdetails raffiniert konstruiert, verbindet Dar-

stellung und Erkenntnis, Gestalt- und Zerlegungsweises auf eine einmalige Art. Proust war weder „Impressionist" noch „Individualist", noch „Chronist", noch „Snob" noch „Naturwissenschaftler", sondern er war alles zusammen und noch mehr: er war Marcel Proust als sein eigener Interpret und deshalb ein genialer Schriftsteller. Und als ein solcher gibt er auch nicht zu, daß es ihm um die Erzählung der Ereignisse in seinem privaten Leben oder in seiner Epoche mitsamt Dreyfusaffäre, Krügerdepesche, Marokkokrise, Burenkrieg und erstem Weltkrieg ginge, sondern er war Franzose und durfte frei verkünden, daß es ihm einzig und allein auf Literatur ankomme. Über Idee und Theorie hat er seine ganz bestimmten klaren Ansichten, ebenso natürlich über das, was heute litterature engagée genannt wird: „Das wahre Leben, das endlich entdeckte und aufgehellte, das einzige infolgedessen von uns wahrhaft gelebte Leben, ist die Literatur: jenes Leben, das in gewissem Sinne bei allen Menschen so gut wie bei dem Künstler in jedem Augenblick wohnt. Sie sehen es nicht, weil sie es nicht dem Licht auszusetzen versuchen, infolgedessen aber ist ihre Vergangenheit von unzähligen Negativen ausgefüllt, die ganz ungenützt bleiben, da ihr Verstand sie nicht ‚entwickelt' hat. Das bezieht sich auf unser eigenes Leben sowohl wie auf das der anderen, denn der Stil ist für den Schriftsteller wie die Farbe für den Maler nicht eine Frage der Technik, sondern seine Art zu sehen. Er bedeutet die durch direkte und bewußte Mittel unmöglich zu erlangende Offenbarung der qualitativen Verschiedenheit in der Weise, wie uns die Welt erscheint, einer Verschiedenheit, die, wenn es die Kunst nicht gäbe, *das ewige Geheimnis jedes einzelnen* bliebe."

Daraus ist deutlich zu ersehen, daß wir nichts dabei gewinnen, wenn wir den „Inhalt" der Proustschen Romane zusammenraffend „besprechen". Es gibt keinen kürzeren Waldweg durch das Dickicht dieser Bücher: man muß sie lesen! Das tut man nicht durchwegs geduldig und mit Genuß; von manch amüsantem Passus, von manch schillernder Einsicht und wunderbar lyrischer Schilderung abgesehen, ist einem öfters herzlich langweilig bei der Lektüre; aber im letzten Band steckt dann das Bonbon. Die Krone des Ganzen, der Schlußstein, der das Gebäude erst als bewußt und gekonnt errichtet, als Komposition ausweist, ist „Die wiedergefundene Zeit", und zwar nicht wiedergefunden in den Gespenstern der gealterten Zeitgenossen und Mitgeschöpfe beim Fest der Guermantes, sondern wiedergefunden als „temps pur", als der rote Faden des wirklichen Wesens, das Proust nicht gewesen ist, sondern immer sein wird. Dieses ist das „Anliegen", wenn man will, des Werks: die unabhängige Zeit, die Ewigkeitlichkeit der bestimmten zündenden eigentlichen Augenblicke im Leben eines jeden. Um nach diesen kostbaren Momenten zu fischen ist der endlos lange Exkurs in die Vergangenheit unternommen und ist in der „Wonne der Wehmut" geschwelgt worden. Um diesem eigentlichen Leben nachzuspüren hat die „nagende Maus", wie Robert Musil in seinen Tagebüchern Marcel Proust nennt, kein Terrain gescheut, auch „Sodom und Gomorra" nicht; mutig hat sie sich ans Licht der Literatur gekämpft.

Dem Verlag, der diese Säule heutiger Romanschreiberei in neuer Übersetzung den Deutschen wieder zugänglich gemacht hat, kann nicht genug gedankt sein.

Heimito von Doderer

Der Roman als Experiment

Alfred Chester, Meine Augen können ihn sehen. Roman. Übersetzt von Curt Meyer-Clason. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1957, 264 S., 14,80 DM. — *Alain Robbe-Grillet*, Der Augenzeuge. Roman. Übersetzt von Elmar Tophoven. Carl Hanser Verlag, München 1957, 263 S., 14,80 DM.

Alfred *Chesters* „Meine Augen können ihn sehen" gehört zu den Romanen, in denen ein Ereignis, zwar realistisch vorgetragen, den Leser gleichwohl von der Doppelwertigkeit des Daseins und von dessen geisterhaften Entsprechungen in einer anderen Welt überzeugen will. Held des Buches ist ein Großstadt-Amerikaner von heute, Angestellter einer Bestattungs- und Einbalsamierungsfirma, ein recht abgebrühter Bursche, der „alle Komplikationen ablehnt", „nur unter dem Zwang der Triebe zu handeln" vorgibt und überzeugt ist, daß er gegen alles, was etwa Religion heißt und „unter dem Schein hochtrabender Gefühle" reist, durch und durch gefeit sei. „Doch nur dem hellwachen Rationalisten kann es zustoßen, daß er die Verwirrung aller Begriffe

kennen lernt". So geschieht es auch diesem Harry. Eines Tages taucht ein junger Mensch namens Jamie auf, der, Mitleid, Liebe und Haß erweckend, als Lebender und später auch als Toter auf alle Menschen, die mit ihm in Berührung kommen, eine faszinierende Wirkung ausübt. Es ist, als ob dieser Jamie die innersten Kräfte seiner Mitmenschen herausforderte, dieselben, die Harry, in der Todsünde vorsätzlicher Gleichgültigkeit und Gottesferne befangen, in sich hatte verkümmern lassen. Harrys „Augen können" Jamie nicht „sehen". Diese vorderhand rein physiologische Tatsache, daß seinen Blicken verborgen bleibt, was alle anderen real wahrnehmen, erschüttert ihn. Hier setzt die Wendung ein. Sie befähigt Harry erst einmal zur menschlichen Begegnung. Jetzt erst erkennt er, was ihm an Tess, der längst erwählten, gleichwohl ungeliebten Gefährtin, geschenkt worden ist. Diese Tess ist eine prächtige Figur, voll Leben und Liebeskraft, eine echte Frau, der, aller Ungebundenheit ihrer Sitten zum Trotz, der echt weibliche Anspruch auf wahre menschliche Bindung unveräußerlich ist. Indem Harry die Demütigung seiner Lage, der nämlich, daß sein Verstand vor einer unerklärlichen Tatsache kapitulieren muß, auf sich nimmt, wird er endlich frei, den Weg zu beschreiten, der ihn zu den Geheimnissen führt. Nun „können seine Augen" Jamie „sehen". „Die Lebenden und die Toten, die Seelen und die Körper berühren einander, vereinigen sich, reichen einander die Hände."

In diesen tröstlichen Aspekt mündet das Buch, dessen Exposition in einem herben, sympathieabweisenden Ton vorgetragen ist. Chester liebt es, seine Figuren durch Akte herabsetzender Indiskretion einzuführen. Doch allmählich erwärmt sich das Klima seiner Erzählung, es rückt aus der Eiseskälte der Bestattungsfirma, d. h. aus der Zone der geistig Toten in andere, belebte, durchlichtete und endlich schüchtern durchsonnte Bezirke. Chester, ein zweifellos bedeutendes Talent, dürfte als Beispiel für die jüngere Generation amerikanischer Schriftsteller stehen, die, zwar auf dem Pferd des Hemingwayschen Realismus reitend, dennoch die Hürde nach „drüben" zu nehmen wagen.

Mit noch bedeutenderem Gewicht als das Buch von Chester stellt der Roman „Der Augenzeuge" von *Alain Robbe-Grillet* den Anspruch, eine experimentelle Prosa zu sein. Hier werden zwar keine ungewöhnlichen Vorgänge geschildert, aber es wird auf ungewöhnliche, trotzdem präzise Weise dargestellt. Die Fabel ist einfach, in sich geschlossen und so linear, daß sie eher einer Erzählung als einem Roman zugrunde liegen könnte. Ein Handlungsreisender, Vertreter für Armbanduhren, besucht, um seine Waren loszuschlagen, eine der französischen Atlantikküste vorgelagerte Insel. Der Reisende Mathias ist hier geboren, aber er kennt hier niemanden mehr, noch wird er von jemandem erkannt. Dennoch schiebt sich in das Jetzt und Hier ein Einst und Dort, in augenblickliche Erfahrung immer wiederkehrende zwanghafte Erinnerung aus Mathias' Kinderzeit; der Leser findet sich anfangs kaum zwischen den zeitlichen Schichten der Erzählung, zwischen den Erlebnis-Stockwerken dieser merkwürdigen monomanen Existenz zurecht. Doch sofort merkt er: hier werden Signale gegeben, Signale, die sich nur auf etwas Furchterregendes beziehen können. Mathias hat wenig Glück auf seinen Gängen und Fahrten durch das Dorf und über die windgepeitschten Flächen der öden Insel, er verkauft wenig von seiner Ware, obwohl er sich von Gehöft zu Gehöft hetzt, mit jeder Minute geizt und die wenigen Stunden, die ihm zur Verfügung stehen — sein Dampfer fährt gegen Abend wieder ab —, sogar auf Sekunden einteilt. Nur in der Mitte des Tages klafft eine Lücke, eine leere Spanne Zeit, über die der Reisende weder sich noch anderen Rechnung legen kann. In dieser „unerträglichen Pause" aber ist *Es* geschehen, der Mord nämlich an einem dreizehnjährigen Mädchen, das irgendwo auf der Insel seine Schafe hütete und sehr bald darauf in den Klippen der Steilküste tot aufgefunden wird. Die Tat, von der wir nie erfahren, wie sie geschah, ist das allerdings ausgesparte Zentrum der Fabel, das Zentrum des Wirbelsturms, in dem Stille herrscht, das große Unbekannte, das niemand wahrgenommen hat, das keinen Augenzeugen hat, wenn nicht Mathias der Augenzeuge war, doch wie kann derselbe Mann Augenzeuge und Täter sein? Wo ist er selbst, wenn er handelt, was registriert sein Bewußtsein, wenn er selbst von den Ereignissen verschlungen wird? —

Mathias hat den Dampfer versäumt und bleibt drei Tage auf der Insel. Wohl taucht Verdacht und Mißtrauen auf, doch niemand wagt Hand an den Mann zu legen, der, darüber sind sich alle einig, nicht den ge-

ringsten Anlaß hatte, das Mädchen zu töten. Man faselt lieber von einem Unfall. Unangefochten reist Mathias ab. Dieselben düsteren und bedrohlichen Bilder durchgeistern seine Phantasie bei der Abfahrt wie bei der Ankunft. Der Himmel ist schwer, düster, kein Lichtstrahl bricht sich Bahn. Die Welt, Schauplatz grauenhafter Ereignisse, bleibt völlig ungerührt. Was dauert, ist das Zeichen, das Signal: die in eine Acht gelegte Kordelschlinge, die äugende Möwe, die klatschende Welle. — Ein gnadenloses Buch, Zeugnis des rein immanenten, vollkommen vereinsamten Menschen.

Gertrud Fussenegger

Freude zum geistigen Dienst

Rudolf Borchardt, Gesammelte Werke in Einzelbänden. Herausgegeben von Maria Luise Borchardt und Herbert Steiner. Bd. III: Gedichte. 591 S., Ln. 28,— DM. Bd. IV: Prosa I. 538 S., Ln. 28,50 DM. E. Klett Verlag, Stuttgart 1957.

In dem Gedichtband besitzt man die Höhe und Mitte von Borchardts Werk, und auch für den, der seine Lyrik in Proben schon gekannt hat, stellt sich das Ganze in überraschender Größe vor Augen. Die Schwierigkeiten seiner Natur verleugnen sich auch hier nicht; sie liegen zu einem Teil in dem Rhetorischen seiner Begabung, das mit dem eigentlich Poetischen nicht jedesmal einen glücklichen Bund eingeht, und zum andern Teil darin, daß die Gelehrsamkeit des Dichters manchmal seiner Unmittelbarkeit im Weg ist, so daß man das sehr bewußt Angelegte mancher Wirkungen spürt. Beide Einwände sind von Anfang an gegen Borchardt erhoben worden, aber beide treffen nicht den Kern der dichterischen Erscheinung. Was von diesem Kern ausstrahlt, ist von wirklich überzeugender Inständigkeit und Macht. Ein großer rhythmischer Gang, gedrungene Fülle, sichere Sinnlichkeit des Ausdrucks, zartester verschwebender Duft, und endlich das Einfache in mitteilender, feststellender Aussage, wie es in Sprüchen auf Bismarck und Moltke (S. 243) und „In das Stammbuch meines Kommandeurs im Felde" erreicht ist.

Was ich hier aufzeichnen kann, ist nur vorläufig. Ein Buch wie dieses fordert einen Umgang von Jahren, wenn man etwas darüber sagen sollte, was des Anhörens wert ist. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die erzählenden Gedichte (denen das Prosa-Gedicht „Joram", das mein Vater vorzulesen liebte, mit Recht beigesellt ist). Sie erschließen sich schwer, aber sie lohnen mit einem Eindruck, den nur die echte, d. h. aus einem *Wesen* kommende künstlerische Leistung zu schenken hat — mit einer stärkeren Schwingung im Gemüt des Empfangenden. Dieser Umstand ist es, der tatsächlich, worauf auch Schröders Geleitwort hinweist, an die Wirkung Schillerscher Gedichte erinnert.

Schwierig ist Borchardt auch als Kritiker. Er war ein bedeutender Autor eben dadurch, daß er „ungeschützt" sich äußerte. Es ist leicht, ihm Fehlurteile nachzuweisen. Wo er polemisiert, tut er's mit einer Heftigkeit, die als solche ein imponierendes Schauspiel ist, ihn jedoch über die sachlichen Erfordernisse hinausträgt. So auch, wo er bewundert. Das hinschießende Gewässer scheint sein eigenes Rauschen und Brausen zu genießen; wo es aber zur Ruhe kommt, da wird manchmal ein Stil von klassischer Durchsichtigkeit erreicht. In dieser Weise spricht er „über das Recht des Dichters, verkannt zu bleiben". Nicht Bitterkeit des Verkannten über die Verkennenden weht uns an aus diesen Bemerkungen, sondern eine tapfere Freude zum dichterischen, zum geistigen Dienst.

Bernt von Heiseler

Glaubenseinfalt

Reinhold Schneider, Die silberne Ampel. Roman. Jakob Hegner-Verlag, Köln 1956, 243 S., Gzln. 13,80 DM.

Reinhold Schneiders neuer Roman spielt im Portugal des ausgehenden 14. Jahrhunderts, in einer Zeit der Machtkämpfe und Thronwirren, die den Staat an den Rand des Verderbens bringen. Nach einem sinnlosen, verlorenen Krieg gegen Kastilien, der Teuerung und Inflation nach sich zieht, schließt Dom Fernando I., entgegen dem Wunsch des Volkes und sein der demonstrierenden Menge gegebenes königliches Wort brechend, eine unebenbürtige Ehe, aus der keine unanfechtbaren Thronerben hervorgehen können. Der Widerstand des Volkes gegen das Unrecht der Krone erlahmt, als sein Führer, der Schneidermeister Fernão Vasquez, gestorben ist. Doch am Hofe selbst erwächst dem Lande ein tapferer Verfech-

ter der Königsehre und der Staatsordnung in dem jungen Edelmann Nun'Alvares, der mit dem jüngsten Halbbruder des Königs, dem Mestre von Avis, befreundet ist. Beide werden wegen ihres Eintretens für die Ehre des Königs ins Gefängnis geworfen und mit dem Tode bedroht, als die Königin den aus Kastilien geflohenen Ritter Juan Fernandez Andeiro zu ihrem Geliebten und Günstling gemacht hat; für ihre überraschende Begnadigung läßt die Königin sich als für *ihr* Werk danken, obwohl sie das gar nicht ist. Nach dem Tode des Königs schickt sich Andeiro an, den Thron zu usurpieren, und Nun' Alvares zwingt den zögernden Mestre, sein Recht auf den Thron wahrzunehmen. Andeiro wird ermordet, und in einem Aufruhr, in dem „unfehlbar geschieht was wir nicht wollen — und was nicht sein darf", werden Schloß und Stadt gewonnen. Gegen die zweiflerische Unentschlossenheit des neuen Königs setzt Nun' Alvares seinen im Gebet errungenen und im Vertrauen auf die Heilige Jungfrau gefestigten Glauben. Gegen den Willen des Königs, aber in seinem Dienst und auf Gottes Befehl kämpft er gegen die überlegenen Spanier und schlägt sie am Tag von Mariä Himmelfahrt bei Aljubarotta. Portugal ist frei und geordnet. Jahre später erwirbt es sich bei Ceuta im Kampf gegen die Heiden die Ehre einer christlichen Staatsmacht. Nun' Alvares aber beschließt sein Leben als „Mönch des Carmo-Klosters, niederblickend auf Lissabon, sühnend und betend".

Wer sich daran erinnert, daß Reinhold Schneider in seinem Lebensbericht „Verhüllter Tag" erzählt, er sei am Anfang seiner bewußten Hinwendung zur geistigen Existenz von Coimbra auf das portugiesische Problem aufmerksam gemacht worden und habe geahnt, daß er hier die Landschaft seiner Seele, „die Möglichkeit einer Aussage finden könnte", begreift, wie sich mit diesem Roman ein Kreis schließt, ein Werk Vollendung annimmt. Einen besonderen Reiz geheimer Doppelschichtigkeit erhält die Dichtung dadurch, daß Schneider hier durch den Mund eines zeitgenössischen Chronisten spricht: letzte Ineinssetzung *und* Distanzierung von Dichter und Dichtung zugleich! Der Humor aber, mit dem die schier unentwirrbaren Intrigen des portugiesischen Hofes dargestellt werden, gründet nicht in der lächelnden Resignation des Weisen, sondern im frommen Gottvertrauen der Einfalt, die noch vor einem vom Bösen bessesenen Menschen — nämlich der Königin — bekennt: „Da der Teufel nicht erschaffen kann, ist auch Dona Leonor von Gott geschaffen worden". Nur in *dieser* Haltung kann der innere Frieden gründen, den der zum Handeln berufene Mensch in der unbefriedeten Geschichte braucht. Mehr noch, Schneiders Roman will uns anschaulich machen, wie eben diese Glaubenseinfalt (des Helden wie des Chronisten) überhaupt erst das Geheimnis der Geschichte ins Blickfeld bekommt, das eine Epoche erleuchten kann wie die silberne Ampel, die der König später über dem Grab des Kronfeldherrn hat aufhängen lassen und die durch Jahrhunderte hin erstrahlte und dem Volk Weisung gab.

Dorothea Machleidt

Verklärter Rückblck

Lothar Schreyer, Erinnerungen an Sturm und Bauhaus. Verlag Langen-Müller, München 1956, 295 S., 39 Abb., Ln. 19,80 DM.

Was bedeutet der ‚Sturm'? Was war das Bauhaus? Eine Zeitschrift, eine Ausstellung, ein Verlag, eine Bühne, eine Kunstschule — oder ein phantastischer Überschwang junger Artisten? Einer von ihnen, Lothar Schreyer, horchte zurück in die Stille, die dem ‚Sturm' vor gut einem Menschenalter gefolgt ist. Schreyer, Leiter der ‚Sturm-Bühne' und später der Bühnenwerkstatt am Weimarer Bauhaus, läßt so dem Gedenkbuch an Herwarth Walden und die Künstler des Sturmkreises von 1954 ein ganz persönliches Erinnerungsbuch folgen. Zu der kulturhistoriographischen Materialsammlung tritt damit eine weitere Darstellung jener Jahre, die keineswegs minderen Dokumentationswert besitzt. Ja, was im ‚Gedenkbuch' an Belegen und Zeugnissen gehäuft ist, wird jetzt erst eigentlich atmosphärisch spürbar. Schreyer nimmt den Leser unbefangen mit in das erste Domizil des ‚Sturm' am Potsdamer Platz. Er läßt ihn mithören, was Herwarth Walden in schnoddrigem Berliner Ton zu sagen hat. Er stellt Theodor Däubler in der Halle des Hotels Adlon Unter den Linden vor und läßt einen Blick tun in die „Zauberküche" Paul Klees. Aber auch den Vergessenen jener Idealisten um 1910, Rudolf Blümner, William Wauer, Otto Nebel und Johannes Itten ist Schreyer buchstäblich „auf die Bude gerückt". Die

Rezitationen, in Dachzimmern nachts zelebriert, die verhöhnten Ausstellungen und Bühnenexperimente, kurz, das eigentümliche Klima jener entscheidenden Durchbruchstage der künstlerischen Moderne in Deutschland ist hier eingefangen. Arbeitstechnik und Lehrtheorien der Beschriebenen tauchen noch einmal auf. Schreyer hat warmherzig alles vermerkt. Sein Rückblick ist schonsam bis zur Verklärung. Freilich wäre es dem chronistischen Charakter seiner Aufzeichnungen weniger abträglich gewesen, wenn Schreyer nicht derart pleropho-risch den ‚Sturm' als das „Brausen des Heiligen Geistes durch die Welt" (S. 8) geschildert, wenn er überhaupt alle theosophischen Passagen beiseitegelassen hätte. Aber, wie wir erfahren (S. 144), war Jakob Böhme schon in Weimar Schreyers Kategorie.

So bleiben bei aller Fülle des Vergegenwärtigten und trotz der einnehmenden Wärme des Vortrags einige Fragen offen, die aus der heutigen Situation im Blick auf die Strebungen von damals gestellt werden müssen. Hat nicht die Idolisierung der Sturm-Künstler heute ihren Grund in einem unbestimmten Respekt gerade vor dem Scheitern ihres Unterfangens? Zwar sind die formalen Neuerungen des Bauhauses in der modernen Reklame- und Industrieform weithin aufgegangen. Die Bauhaus-Emigranten haben in Amerika Erstaunliches gewirkt. Schon die Zweckbestimmung der heutigen Nachfolgerin, der Ulmer ‚Schule für Produktform' aber zeigt, daß von der eigentlichen Bauhauspädagogik, ihrem sozialen Anliegen, kaum etwas mehr tragfähig blieb. Ihre Werke wurden keine Volkskunst, sondern Spekulationsobjekte des Kunsthandels (Kokoschkas Bildnis Herwarth Waldens von 1910 ging bei der Auktion der ‚Sturm'-Sammlung Nell Waldens im Stuttgarter Kunstkabinett für 57 000 DM, Voranschlag 35 000, in die Schweiz). Den kunstpädagogischen Idealismus des Bauhauses hält man heute für überspannt. Auf die Gefahr hin, als bieder und prüde zu gelten, muß man an Hand von Schreyers Buch fragen, ob dieser „Drehpunkt der europäischen Kunstwende" nicht schon zutiefst von jener Selbstabschließung und schuldhaften Vereinsamung bestimmt war, die das künstlerische Dasein heute bei aller Prominenz so empfindlich lähmen.

Gertrud Grunow, auch eine Dabeigewesene jener Jahre, sprach von der Ironie als der Maske des Bauhausmenschen und der Ehrfurcht als seinem Gesicht: „Wir spielen zwischen Ironie und Ehrfurcht, die Ironie dem Geschöpf, die Ehrfurcht dem Schöpfer." Herwarth Walden, den wagemutigen Anfänger des ‚Sturm', führte diese Ironie nach Moskau, von wo er 1941 nach Sibirien verbannt wurde. Andere gingen in selbstgewählter Ironie unter. Hier wie vielfach auch bei verwandten Phänomenen des Expressionismus und der Jugendbewegung wird das Fehlen eines mittleren Abstandes von den Dingen deutlich, ein Wesenszug, der allzuoft schon den Weg der deutschen Intelligenz bezeichnete. Schreyers Erinnerungen geben neben biographischen Aufschlüssen so auch Anlaß zu Überlegungen über die Rolle der geistig Bestimmenden in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen. Sie lassen trotz der Farbigkeit seines Lebensberichts deshalb auch erneut das Fehlen einer rückhaltlos selbstkritischen Untersuchung über Leistungen und Unterlassungen jener Zeit spürbar werden.

Hans-Eckehard Bahr

Sein und Vergehen

Patrick White, Zur Ruhe kam der Baum des Menschen nie. Aus dem Englischen übersetzt von Annemarie und Heinrich Böll. Kiepenheuer & Witsch Verlag, Berlin–Köln 1957, 536 S., 19,80 DM.

Der Autor dieses Buches ist in London geboren, aber auf einer Farm in Australien aufgewachsen, studierte dann in Cambridge/England und nahm als Offizier der RAF am zweiten Weltkrieg teil. Seit 1948 bewirtschaftet er eine Farm in Australien. Er kennt also aus eigener Erfahrung das einfache Leben des Menschen, der sein Land bebaut in einer noch ursprünglichen Welt.

Von diesem Leben berichtet Whites Buch: vom Weg des jungen Stan Parker, der von englischen Einwanderern abstammt, in den australischen Busch, wo er ein Stück Land rodet, sein Haus baut und eine Familie gründet. „In dieser ganzen Gegend waren die Namen der Dinge nicht so wichtig. Man lebte . . ." heißt es einmal, und an einer anderen Stelle: „Es schien, als sei auf Parkers Grund alles fest gefügt. Selbst im Fleisch. Obwohl Stan Parker selbst ein wenig trocken geworden war, obwohl sein Nacken Runzeln zeigte, als er sich nach der Axt bückte, die er als nächstes schleifen

wollte, obwohl seine Augen ein wenig hohl waren von Überraschungen und vom Sich-Bescheiden; er hatte den Schlägen widerstanden, und er würde weiterhin widerstehen."

Dieses strenge harte Leben, im Kampf gegen die noch unerschlossene Natur und die ungebändigten Elemente, nimmt alle Kräfte der ersten Siedler in Anspruch. In diesem Kampf liegen die Abenteuer der Menschen, und in den inneren Erfahrungen, die ein an äußeren Abwechslungen armes Land ihnen bringt. Die eindringende Zivilisation gibt neue Sorgen auf; denn die Kinder wollen sich nun nicht mehr bescheiden in der einfachen Welt ihres Vaterhauses. Ray Parker, der Sohn, flieht in die Welt der Städte, hält ihren mannigfachen Verlockungen nicht stand, verstrickt sich in Abenteuer und Schuld und geht schließlich unter. Die Tochter Thelma geht zielstrebig ihren geraden Weg und heiratet schließlich einen reichen Rechtsanwalt. Amy Parker, die Mutter, ahnt dunkel, daß sie an der Entfremdung der Kinder nicht unschuldig ist, weil sie nie ganz von sich loszukommen vermochte, weil sie die Menschen, die sie liebte, besitzen wollte, und weil sie aus diesem ichbezogenen Drang viel Notwendiges versäumt hat.

Neben den äußeren Ereignissen, die das Leben auf der Farm vorzeichnet, läuft ein anderer Strom durch das Buch. Stan Parker ist ein nachdenklicher Mensch, der, je älter er wird und je sicherer er das äußere Leben meistert, nach dem *Sinn des Daseins* zu fragen beginnt. „Alles was er erlebt, alles was er gesehen hatte, schien ganz einfach und gut. Alle Taten, die er jetzt in der weiten Dunkelheit noch einmal durchlebte, hatten die echte Redlichkeit frisch gehobelten Holzes. Aber sein starres Gesicht war nicht überzeugt . . . Seine trockenen Lippen hätten Fragen stellen mögen nicht seiner Frau, denn sie hätte natürlich keine Antwort gewußt, sondern einer verborgenen Quelle des Wissens, die er bis jetzt noch nicht hatte entdecken können."

Es bleibt beim Sich-Bescheiden; die Menschen, die Dinge entgleiten diesem alten Mann immer mehr; aber die Welt wird nicht ärmer dadurch, denn Gott und die Ewigkeit gewinnen an Wirklichkeit. „Es ist gut so", sagt er in seiner Sterbestunde.

Patrick White ist mit diesem Buch ein großartiges Epos vom Sein und Vergehen des Menschen gelungen, ursprünglich und tief in seiner Einfachheit wie alles echte Leben. Auch in der ausgezeichneten Übersetzung ist es ein Genuß, seine weiträumige Prosa zu lesen mit den anschaulichen, oft unvergeßlichen Bildern.

Anneliese Dempf

Die deutsche Sprache in der Welt

Franz Thierfelder, Die deutsche Sprache im Ausland. Band 1: Der Völkerverkehr als sprachliche Aufgabe. R. v. Decker's Verlag, G. Schenk, Hamburg, Berlin, Bonn 1956, 196 S., Ln. 14,80 DM. — Band 2: Die Verbreitung der deutschen Sprache in der Welt. Ebenda 1957, 402 S., Ln. 40,— DM.

Thierfelder hat sich eine doppelte Aufgabe gestellt: einmal den kulturgeschichtlichen Hintergründen für die Ausbreitung der Sprachen — vor allem der deutschen Sprache — nachzugehen und damit „das Ringen um sprachlichen Einfluß im Weltgeschehen" in seinen Motiven und in seiner Zielsetzung zu „entgiften" und von den Schlacken zu reinigen, wie sie sich in nationalegoistischen Tendenzen und Ressentiments gerade auch wieder nach den beiden Weltkriegen gebildet haben. Die Sprachen sollen die Völker — und mit ihnen die Menschen — ja nicht trennen, sondern verbinden und zur „Harmonisierung des Völkerverkehrs" beitragen, und zwar „nicht dadurch, daß wir gewisse Lebenstatsachen (die nationalen Unterschiede in der Verschiedenheit der Sprachen) wie Taschenspieler verschwinden lassen", sondern dadurch, „daß wir nach einem natürlichen Ordnungsgesetz suchen". „Daß die Hungrigen gesättigt werden, daß die Tanks nicht wieder rollen, daß Gerechtigkeit entscheidet, hängt in höchstem Maße von der Sprache und den Sprachen ab, die in der Welt gesprochen werden; wortwörtlich ebenso wie im übertragenen Sinne."

Und nun schildert Thierfelder — das ist die andere Aufgabe, die er sich gestellt hat und der vor allem der zweite Band dient — die augenblicklichen Sprachregelungen in den wichtigsten Ländern, wobei freilich die Angaben über die kommunistisch regierten Länder lückenhaft bleiben mußten, weil ihm für sie keine genauen Sprachstatistiken vorlagen. Nach einer knapp gefaßten, aber gleichwohl bis zu den Anfängen zurückreichenden Entstehungsgeschichte berichtet er eingehend über die heutigen Sprachverhältnisse, vor allem darüber, welches Interesse

in jedem Land an der deutschen Sprache besteht, bei der Regierung wie bei der Bevölkerung, in welchen Bevölkerungsschichten und Berufen, aus welchen Motiven, welche Möglichkeiten sich zu ihrer Erlernung und Pflege bieten, vom Kindergarten an über Volks-, Mittel- und höhere Schulen bis zu den Universitäten, bei denen sogar die germanistischen Lehrstühle mit ihrer augenblicklichen Besetzung genannt sind. Hinzu kommen die Privatschulen, die Sprachkurse für Erwachsene, die das Deutsche pflegenden kulturellen Vereine, Zeitungen und Zeitschriften, Theateraufführungen und Rundfunksendungen, und die Bestände an deutschen Büchern in Bibliotheken und in Buchhandlungen. — Dies alles ist, auch in zahlreichen überraschenden Einzelheiten, durchaus von allgemeinem Interesse, geht aber doch in erster Linie den Germanisten und den Deutschlehrer an, dem der zweite Band des Werkes auch wertvolle Informationen für seine berufliche Aus- und Weiterbildung und über seine Berufsaussichten im Ausland gibt. Der erste Band dagegen mit seinen grundsätzlichen Darlegungen wird jeden fesseln, der an den Problemen rund um die Sprache — insonderheit die deutsche Sprache — interessiert ist. Denn alle diese Fragen, die sonst zerstreut auftauchen und die Gemüter im Hin und Her der Auffassungen bewegen, sind hier von einem zentralen Gesichtspunkt aus systematisch durchdacht und begründet.

„Fremdsprachlicher Unterricht" ist nach Thierfelder „ohne völkerpsychologische Kenntnisse unvollkommen", und es ist ein verhängnisvoller Mangel, daß sich „die praktische Pädagogik dieser Einsicht bis in die jüngste Zeit verschlossen" und daß „nicht einmal die Wissenschaft die Völkerseelenkunde in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung erkannt hat". Dieser Mangel wirkt sich aus, wo Menschen es mit Menschen anderer Völker zu tun haben, wie etwa auch die Deutschlehrer im Ausland: „Sie kennen die seelische Verfassung derer nicht, die sie lehren sollen, sie kennen ja nicht einmal ihre eigene. Das Fremde, das Andere ist anfangs immer etwas Feindliches — Aufgabe der praktischen Völkerpsychologie ist es, aus dem Fremden das Verständliche und womöglich Liebenswerte zu machen." Dabei spricht Thierfelder aber nicht einem sogenannten Weltbürgertum das Wort: „Nach unserer Ansicht hat derjenige die Zeichen der Zeit besser begriffen, der bemüht ist, die Unterschiede der Völker zu verstehen und ihre Notwendigkeiten zu bejahen." In diesem Zusammenhang warnt er vor dem gedankenlosen Gebrauch „internationaler Schlagwörter", den „falschen Scheidemünzen des Völkerverkehrs", „die das nüchterne Urteil der Völker trüben und zu jeder gewaltsamen Explosion beitragen". Denn „sie setzen Teilergebnisse für das Ganze" und bleiben „im Wandel der Sprachen und Kulturen unwandelbar". Ist Frankreich schlankweg ein „degeneriertes Land"? Sind die Japaner „falsch" und die Deutschen „Sauerkrautfresser"? Ist das „unerfahrene", „blonde Gretchen" der Typ der modernen deutschen Frau?

Schon diese paar aus der Fülle des Ganzen herausgegriffenen Bemerkungen zeigen, wie weit Thierfelder den Bereich seiner Untersuchungen abgesteckt hat und mit welcher Gründlichkeit er ihn durchdenkt. Dabei geht die Darstellung stets bis in die Einzelheiten der Praxis; es wird etwa von den Ausländer-Lehrgängen des Goethe-Institutes berichtet, von den verschiedenen Lehrbüchern und Fachzeitschriften. Alles in allem bietet das Werk reiches Material für Erkenntnis und Praxis und regt zu eigenen Überlegungen an.

Martha Glaser

Das Wesen der Ordination

Joachim Heubach, Die Ordination zum Amt der Kirche. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1956, 188 S., gebd. 13,80 DM.

Daß die Kirche Jesu Christi für die Welt da ist und sich den Fragen und Nöten der Welt zuwendet, das darf sie nicht hindern, ja das setzt geradezu voraus, daß sie über sich selbst, ihren Ursprung, ihr Wesen und ihre Gestalt nachdenkt. Es ist ein gutes Zeichen, daß wir in den letzten Jahren eine große Zahl eindringender ekklesiologischer Arbeiten bekommen haben, zu denen auch das Heubachsche Buch gehört. Die monographische Behandlung des Themas Ordination muß ja eine solide Theologie des Amts zum Untergrund haben, und diese wieder schließt — ausgesprochen oder auch nur angedeutet — eine ganze Lehre von der Kirche ein.

Man muß schon zu den neulutherischen Vätern — Löhe, Kliefoth, Vilmar — (kri-

tisch) zurückgreifen, wenn man nach starken Ansätzen zu wirklich theologischem Verständnis der Ordination sucht. Seit Georg Rietschel allein ihre rechtliche Bedeutung ins Auge faßte — Ordination verstanden als die „kirchenregimentliche Konfirmation und Approbation der ordnungsgemäß erfolgten Vokation und die Übertragung der Rechte, das Wort Gottes zu predigen und die Sakramente zu verwalten" —, kann sich ein konsequent theologisches Verständnis des Ordinationsgeschehens nur mühsam durchsetzen. So bedarf es denn der „Grundlegung einer Theologia ordinationis", wie sie uns Heubach bietet.

Dankenswert die Gründlichkeit, Nüchternheit — und der Mut, mit denen die für die kirchliche Neuordnung so wichtige Frage angefaßt wird. Daß wir um das allgemeine Priestertum wissen und uns mühen, der Erkenntnis die Tat folgen zu lassen, tut dem Amt nicht Abbruch: das Amt gehört zum Wesen der Kirche. Christus hat es gestiftet, *damit* Kirche *sei*, freilich auch — und das widerspricht dem eben Gesagten nicht —, *weil* Kirche *ist*. Weil das Amt Wort und Sakrament darzubieten hat, entsteht aus seinem Wirken die Gemeinde Gottes; andererseits kommt es zur Ordination nirgendwoanders als eben auf dem Boden der Gemeinde. Mit großem Ernst fragt Heubach nach den persönlichen Voraussetzungen für die Ordination — ein Anliegen, das besonders nachdrücklich vom Pietismus geltend gemacht worden ist und dessen Wahrheitsgehalt keiner von uns übersehen darf; man wird freilich fragen müssen, wie der Ordinand gerade an dieser Stelle nicht nur Gegenstand einer Selbstprüfung, sondern einer durch den Ordinator zu vollziehenden Prüfung werden kann, ohne daß es zu Heuchelei oder Skrupulanz kommt. Es würde durchaus in der Linie des Buches liegen, wenn man noch stärker herausarbeitete, was es für den Ordinanden wie für den Ordinierten bedeutet, daß er nichts anderes ist als ein Unwürdiger, den die Gerechtigkeit Christi deckt.

Nachdrücklich betont Heubach immer wieder, daß der Diener am Wort und Sakrament nur der „Vikar", ja das Instrument Christi ist. Wir fragen nicht, wie die römisch-katholische Amtslehre tut, nach der dem Ordinierten inhärierenden neuen Qualität, weil der Sinn des Amts nicht in der cooperatio mit dem Herrn der Kirche, sondern darin liegt, daß Christus als das alleinige Subjekt unseres Heils sich des Amts als seines Werkzeugs bedient. So hat das Amt funktionalen Sinn. Christus selbst tut durch Wort und Sakrament sein Werk — es bedarf keiner dem Ordinanden zu „übertragenden" besonderen „Potenz". Hier liegt der Irrtum der Sukzessionslehre römischen Typs. Es gilt demgegenüber geltend zu machen, in welchem Sinne auch wir von Sukzession zu reden haben: Es gehört zu den Pflichten des Amts, für die „Fortpflanzung" des Wortes Gottes zu sorgen — man denke an 2. Timotheus 2,2. Das Evangelium selbst, das dem Amt anvertraut ist, verpflichtet uns, es weiterzugeben. Sodann aber steht das Amt in der Sukzession des Auftrags: Wort und Sakrament, von den Aposteln in ihrer Normgestalt auf uns gekommen, sollen rein bewahrt werden — eine Kontinuität, die mit dem „Stammbaum" der Ordinationen allein noch keineswegs gewährleistet ist.

Zum Eindrucksvollsten in diesem Buche gehört wohl, was über die „Segnung" zum Amte gesagt ist. Sie soll mit Berufung und Sendung zusammengesehen werden — jede Isolierung oder Vernachlässigung eines dieser drei Elemente verdirbt das Verständnis der Ordination. Es ist bedenklich, mit Löhe von „Amtsgnade" zu reden. Aber daß der dreieinige Gott, dem, den er ruft und sendet, seinen Heiligen Geist gibt, darf nicht nur — optative — erbeten werden, sondern das geschieht realiter durch Segen und Handauflegung und darf — was für ein Trost! — indicative geglaubt werden. Unverlierbar, „indelebel" ist nicht nur der Ruf und der Auftrag — niemand kann diese dem Ordinierten wieder abnehmen, und wenn er durch Verirrung und Verschuldung an der Ausübung des Amts gehindert werden müßte, so bliebe dennoch, nun allerdings schmerzhaft, der Auftrag bestehen. Indelebel ist auch der Segen — denn: Deus non mutat sua dona (Gott ändert seine Gaben nicht — Luther).

Das Buch enthält eine Fülle von Überlegungen und Anregungen, die für Lehre, Verkündigung und Praxis der Kirche fruchtbar gemacht zu werden verdienen.

Gottfried Voigt

BERICHTE

MIT DER FÜRSORGEERZIEHUNGSANSTALT sollte man sich etwas mehr befassen in einer Zeit, in der die Jugendkriminalität die Öffentlichkeit stark beschäftigt, in der ein neues Jugendgerichtsgesetz versucht, der kriminell gewordenen Jugend gerecht zu werden, und sich u. a. von der Fürsorgeerziehungsanstalt als Erziehungsmittel eine Besserung der Verhältnisse verspricht.

Ich habe einige Monate lang in verschiedenen Erziehungsanstalten für männliche und für weibliche Fürsorgezöglinge gearbeitet, und zwar sowohl in staatlichen Heimen wie in Heimen der Wohlfahrtsverbände. Um es vorwegzunehmen: Ich glaube nicht, daß diese Anstalten zur Besserung der darin erzogenen Jugendlichen beitragen; im Gegenteil: ich halte sie in mancher Beziehung für Schulen kriminellen Verhaltens. Unter vier Augen gesteht man sich das sogar vielfach an zuständigen Stellen ein; praktisch ändert sich dadurch aber nichts.

Die Fürsorgeerziehung darf nach dem Gesetz keinen Strafcharakter haben. Auch das Jugendgerichtsgesetz bezeichnet die Anordnung der Fürsorgeerziehung nicht als Strafe, sondern als eine Erziehungsmaßregel; doch der Jugendliche empfindet die Verurteilung zur Fürsorgeerziehung trotzdem als Strafe.

Nach den Berichten des Statistischen Bundesamtes waren am 31. März 1956 rund 37 000 Jugendliche der Fürsorgeerziehung unterstellt. Das heißt, daß in der Bundesrepublik von 2000 Jugendlichen unter 19 Jahren rund 5 in Fürsorgeerziehung waren.

Im vorangegangenen Jahr waren etwa 6000 Jugendliche dazugekommen. Wenn man ihre Zahl aufgliedert, bekommt man ein Bild davon, wie sich die Gesamtheit der Fürsorgezöglinge zusammensetzt. Von den 6000 Jugendlichen, die der Fürsorgeerziehung unterstellt worden waren, zählten etwa 200 weniger als sechs Jahre, rund 30 sogar weniger als zwei Jahre. 77 vom Hundert des Neuzugangs waren in die Fürsorgeerziehung überwiesen worden, um eine bestehende Verwahrlosung zu beseitigen. Weitere 8 vom Hundert wurden auf Grund eines gerichtlichen Urteils der Fürsorgeerziehung unterstellt. Bei insgesamt 85 vom Hundert der Eingewiesenen war also bereits eine Verwahrlosung eingetreten, die einen Teil von ihnen bis vor den Jugendrichter geführt hatte. Dabei versteht das Gesetz unter „Verwahrlosung", daß der Jugendliche zwar weiß, wie er sich in der menschlichen Gesellschaft verhalten soll, aber dieses Wissen nicht gebraucht, sondern sich so verhält, wie es ihm beliebt, ohne Rücksicht auf die geltende gesellschaftliche Ordnung.

Bei den letzten 15 vom Hundert der Fürsorgezöglinge ist noch keine Verwahrlosung eingetreten, sondern sie sind eingewiesen worden, um eine drohende Verwahrlosung zu verhindern. In der Fürsorgeerziehung werden also Verwahrloste, Kriminelle und Nicht-Verwahrloste in einen Topf geworfen, um aus ihnen „ . . . an Leib und Seele gesunde, von Gemeinsinn erfüllte tüchtige Menschen" zu machen, wie es in den Ausführungsbestimmungen zum Jugendwohlfahrtsgesetz von 1922 heißt.

Von den 37 000 Jugendlichen in Fürsorgeerziehung ist etwa die Hälfte in Fürsorgeerziehungsanstalten untergebracht, wo sie in ähnlicher Weise durchmischt sind wie die Gesamtheit der Fürsorgezöglinge. Es gibt also keine Anstalten, die speziell der Verhütung oder der Beseitigung der Verwahrlosung dienen, sondern im allgemeinen findet sich der Kriminelle neben dem Geistesschwachen, der Verwahrloste neben der Waise oder dem vernachlässigten Jugendlichen. Ob der Jugendliche selber oder ob nur seine Eltern kriminell waren, ist gleichgültig, beide sitzen in der Anstalt Stuhl an Stuhl und schlafen Bett an Bett. Die Einheiten in der Anstalt, „Gruppen" oder „Züge" genannt, sind Ausbildungs- oder Alterseinheiten. Hier ist vielleicht der jugendliche Räuber innig mit einem Jugendlichen befreundet, der allein ohne seine Eltern aus der Ostzone geflüchtet ist und hier keine andere Aufnahme gefunden hat.

Selbstverständlich werden die Zöglinge beschäftigt: die Schulpflichtigen bekommen ihren Unterricht, die Älteren machen eine Lehre durch, und diejenigen, bei denen eine fachgerechte Lehre keinen Erfolg verspricht, werden vielfach zu einfacher Arbeit herangezogen. Alles geschieht unter der Aufsicht

eines Erziehers. Die Anstalt dürfen die Jugendlichen nur in besonderen Fällen verlassen, und auch das nur unter Aufsicht.

Das gleiche gilt für die Freizeit. Die Zöglinge haben Gelegenheit zu spielen, zu basteln oder Handarbeiten zu machen. Zuweilen werden sogar geeignete Filme vorgeführt. Aber immer wieder müssen die Erzieher entdecken, daß ihre Aufsicht nicht ausreicht. Sie finden minderwertigen Lesestoff, der in die Anstalt geschmuggelt worden ist, oder Karten, mit denen Glücksspiele gespielt werden, und manchmal unterhalten sich die Jugendlichen sogar mit noch zweifelhafteren Dingen.

Die Erzieher trifft dabei kein Vorwurf. Sie führen oft Einheiten mit dreißig oder vierzig Jugendlichen, so daß sie kaum den Überblick behalten können. Klagen schon die Lehrer bei einer solchen Klassenstärke, dann muß man bedenken, daß der Erzieher in der Fürsorgeerziehungsanstalt einen weitaus schwereren Tag als der Lehrer an der Schule hat. Sein Tag beginnt, ehe die Zöglinge geweckt, und endet erst, nachdem sie zu Bett gegangen sind; ja, die Erzieher müssen sogar wechselweise Nachtdienst machen, weil man die Jugendlichen nie allein lassen kann.

Doch auch der tüchtigste Erzieher könnte nicht gegen das „Klima" an, das in einer Fürsorgeerziehungsanstalt herrscht, d. h. gegen die geistige Grundhaltung der Zöglinge, die dort das gesamte Leben nicht nur durchzieht, sondern weitgehend bestimmt. Dieses Klima wird nicht von den 15 vom Hundert der Jugendlichen geschaffen, die zur Verhütung eines Schadens eingewiesen worden sind, sondern von den übrigen 85 vom Hundert.

Sehr verschieden ist dieses Klima in den Anstalten für männliche und in denen für weibliche Jugendliche. Die geistige Grundhaltung der männlichen Jugendlichen zielt auf einen Ausbruch aus der geltenden gesellschaftlichen Ordnung ab: Diebereien, Schlägereien und Meutereien bestimmen das Bild der Jungen-Fürsorgeerziehungsanstalt, die gleichen Taten also, derentwegen die Jungen in die Fürsorgeerziehung eingewiesen wurden. Die geistige Grundhaltung der Mädchen dagegen kreist um das Geschlechtliche. Geschlechtliche Verwahrlosung ist der häufigste Einweisungsgrund. Den vorherrschenden Gesprächsstoff in den Mädchen-Anstalten bilden die Beziehungen der Geschlechter. In einer Anstalt versuchte man dem zu begegnen, indem man zu bestimmten Zeiten Unterhaltungen unter den Zöglingen grundsätzlich verbot; aber selbst damit war dem von Geschlechtlichkeit geladenen Klima nicht beizukommen.

In dieses „allgegenwärtige" Klima der Anstalt werden nicht nur die Kriminellen und bereits Verwahrlosten einbezogen, sondern auch diejenigen, die noch nicht verderbt sind und die ein unvernünftiger Amtsvorgang in der ausgesprochenen Absicht, sie aus einer sie gefährdenden Umwelt herauszulösen, in eine Umgebung gestellt hat, in der sie vielleicht weit größeren Gefahren ausgesetzt sind. Gebessert werden diese 15 vom Hundert in der Fürsorgeerziehungsanstalt gewiß nicht. Und ob bei den übrigen mehr erreicht wird als eine nur vorübergehende äußerliche Anpassung, muß dahingestellt bleiben. Es ist also mehr als fraglich, ob die Fürsorgeerziehungsanstalt in ihrer gegenwärtigen Form, wie das Gesetz es will, eine körperlich, seelisch und geistig gesunde Jugend heranzuziehen vermag.

Doch die Fürsorgeerziehung braucht nicht unbedingt in einer Anstalt zu erfolgen. Das Gesetz erkennt die Erziehung in einer geeigneten Familie als gleichwertig an. Aber bisher ließ sich, wie die Statistik ausweist, nur ein Fünfzehntel der Jugendlichen, die unter Fürsorgeerziehung stehen, in einer solchen Familie unterbringen. Das ist erschütternd wenig. Liegen hier nicht noch große Möglichkeiten, die genutzt werden sollten? Hans Peter Richter

FREI ÜBER DAS EIGENTUM VERFÜGEN — kann das der Mensch heute eigentlich noch? Man müsse das sehr bezweifeln, meinte D. Dr. Eberhard Müller während einer Diskussion in der von ihm geleiteten *Evangelischen Akademie Bad Boll*, wenn man sehe, in welchem Ausmaß sich die moderne Wirtschaftswerbung des Konsumenten bemächtige. „Die Werbung", sagte er, „ist die verführerische Tochter der freien Marktwirtschaft, und ihr fallen besonders die einfachen Menschen leicht zum Opfer." Der Konsument mag zwar rechtlich in der Lage sein, über sein Eigentum frei zu verfügen. Psychologisch und tatsächlich wird ihm diese Freiheit durch die Werbung ständig streitig, wenn nicht gar unmöglich gemacht. Auch wenn man die Notwendigkeit

der Werbung für das Funktionieren der Wirtschaft durchaus anerkennt, muß man fragen: „Müßten nicht in unserem gesellschaftlichen Leben Gegengewichte gegen diese Seite der Werbung geschaffen werden, und welcher Art könnten sie sein?" Diese Frage richtete D. Müller an den Bundeswirtschaftsminister Professor Dr. Ludwig Erhard. Dessen Antwort war unumwunden und ehrlich: „Hier muß ich die Antwort schuldig bleiben." Der Minister räumte eindeutig ein, daß im System einer freien Marktwirtschaft eine übersteigerte Werbung in ein menschliches Dilemma hineinführt, fügte aber hinzu, daß ein Kampf gegen die Werbung ein Kampf gegen Windmühlenflügel wäre; denn die Werbung sei ohne Frage ein Grundelement der Volkswirtschaft. Auch falle ja das hier ausgeworfene Geld keineswegs ins Leere, sondern schlage sich im volkswirtschaftlichen Eigentum wieder nieder. Je stärker die Differenzierung des Konsums sei, um so stärker müsse die Werbung nachziehen. Ein Druck auf die Werbung könne also im Endeffekt zu volkswirtschaftlichen Schädigungen führen. Es müsse dem einzelnen wie auch dem ganzen Volk überlassen bleiben, wie es „mit seinem Glück fertig werde".

Von dieser Forderung nach freiheitlicher Verantwortung des einzelnen waren auch Erhards Ausführungen über „Probleme der staatlichen Eigentumspolitik" auf dieser Tagung für Leitende Angestellte bestimmt. Erhards grundlegende Forderung an eine künftige Eigentumsordnung ist die freie Verfügungsmöglichkeit des einzelnen über seinen Anteil am Produktionskapital. Eine möglichst breite Streuung dieser Eigentumsanteile müsse das Ziel des gegenwärtig vor sich gehenden Prozesses der Eigentumsbildung sein. Die Massierung von Eigentum in den Händen weniger sei untragbar und mit den Erfordernissen einer künftigen Entwicklung unvereinbar. In diesem Zusammenhang kritisierte Erhard die Selbstfinanzierung der Betriebe, die eine solche Tendenz in gefährlicher Weise fördere. Andererseits wandte sich Erhard entschieden gegen alle Formen kollektiver Eigentumsbildung, wie sie etwa der sogenannte Gleitze-Plan vorsieht, bei dem die individuellen Eigentumsanteile in einem „Sozialfonds" gesammelt werden sollen. „Eigentum, das nicht jederzeit frei verfügbar ist, hat weder realen noch sittlichen Wert."

Zu den wesentlichen Elementen der neuen Eigentumsordnung sind nach Erhard u. a. die Privatisierung staatlicher Betriebe, ein neues Aktienrecht und die grundsätzliche Anwendung der Gesetze des freien Wettbewerbs auf dem Kapitalmarkt zu zählen. Die Erlöse aus einer Privatisierung des Volkswagenwerks sollten nach Meinung Erhards zur Förderung von Bildung und Forschung verwendet werden. Die Wirksamkeit einer neuen Aktiengesetzgebung werde nicht zuletzt davon abhängen, daß mit der falschen Ideologie aufgeräumt werde, Aktiensparen sei unmoralisch. Das Prinzip des freien Wettbewerbs schließlich gewährleiste einzig und allein eine gerechte Kapitalverteilung, die für eine gerechte Eigentumsordnung unerläßlich sei. „Die neue Eigentumsordnung ist aber nicht nur mit Mitteln der Politik zu erreichen. Vielmehr muß es zu einem Aufbruch des Geistes kommen, wenn eine menschenwürdige Form der Eigentumsbildung und Eigentumsordnung geschaffen werden soll."

Werner Simpfendörfer

DEN GEFRIERPUNKT DER MODERNEN KUNST zu bestimmen, wird zu den interessantesten Aufgaben einer künftigen Kunstgeschichte gehören. Eigentlich allerdings sollte es schon heute unerlaubt sein, immer noch in Bausch und Bogen über die letzten fünfzig Jahre hinweg von moderner Kunst zu reden und dabei auch Maler einzubeziehen, die mit der ganzen verfahrenen Diskussion um die moderne Kunst überhaupt nichts zu tun haben, weil sie nämlich in einer beispielhaften schöpferischen Unabhängigkeit Kunstwerke schaffen, die wir nur aus Bequemlichkeit im Lexikon der modernen Kunst unterbringen. Was zum Beispiel an Marc Chagalls Bildern formal „modern" erscheint, ist für diese Bilder nahezu unerheblich. Aufrichtige Freunde der gegenwärtigen Kunst haben längst erkannt, daß die große Revolution der bildenden Kunst während der ersten zehn Jahre unsres Jahrhunderts in ihrem Sinne gar keine Revolution, sondern nur eine neue Nuancierung und Abwandlung, ein neuer Stil der Tradition war. Für sie setzt die wirkliche Revolution erst mit den zwanziger Jahren ein, und genau an diesem Punkt, an dem sich die gegenstandslose Kunst von der „modernen" Kunst abzustoßen begann,

läßt sich jener Gefrierpunkt ermitteln, wobei die Bezeichnung „gegenstandslos" auch wieder nur ein fragwürdiger Notbehelf ist. Es ist erstaunlich, daß dieser fast plötzliche Vorgang des Gefrierens bislang in den Erörterungen um die moderne Kunst so wenig wahrgenommen oder aber absichtlich verschwiegen wurde.

Aus dem berühmtesten Museum moderner Kunst, der *New Yorker Guggenheim-Sammlung* mit ihren 2500 Bildern aus unserm Jahrhundert, sind augenblicklich 75 sorgfältig ausgewählte Bilder als Ausstellung auf Reisen. Die einzige deutsche Stadt, die diese Bilder zwischen Cézanne und Soulages zeigen konnte, war Köln. Der Zufall wollte es, daß man dort den Gefrierpunkt genau an der Schwelle vom zweiten zum dritten Saal nahezu körperlich wahrnehmen konnte. Diesseits und jenseits der Schwelle hingen Bilder von Wassily Kandinsky. Sein „Bild mit weißem Grat" aus dem Jahre 1913, in höchstem Sinne gegenstandslos, wirkt wie ein Blick zurück in die Schöpfungstage. Es ist ganz Bild und doch ständig noch im Fluß. Dynamische Eruptionen sind ihm vorausgegangen, man spürt sie noch. Und nun schweben, rauchen und brodeln da Farben und künftige Formen, geladen mit einer schöpferischen Kraft, die sich dem Betrachter aufrührerisch mitteilt. Wollte man im ästhetischen Modeslang reden, so müßte man sagen, daß in diesem Bild der Tachismus vorweggenommen und bereits vollendet sei.

Jenseits der Schwelle zwischen zweitem und dritem Saal aber hing Kandinskys Bild Nr. 609 aus dem Jahre 1934, eine wirklich schöne Tapete, mit aller Lust am Formenspiel und der Korrespondenz der Farben gemalt. Aber man muß schon auf beiden Augen (oder im Intellekt) blind sein, wenn man nicht sehen will, wie da eine schöpferische Welt erstarrt ist in Spielerei und bewußtem Kalkül. Das Wort „schöpferisch" ist in den ästhetischen Erörterungen unsrer Tage nicht sehr beliebt, Beweis genug dafür, daß gerade mit diesem Wort der allergische Punkt berührt wird. In der Ausstellung aus dem Guggenheim-Museum drängte sich das unterscheidende Merkmal des Schöpferischen in der Kunst unausweichlich auf. Es ist einfach unmöglich, Kandinskys „Schwarze Linien" (1913) im gleichen Sinne für Kunst zu halten wie Jean Mirós Bild 1953 oder Franz Marcs großartige Komposition „Ställe" (1913) mit der abgezweckt literarischen Konstruktion „Einsam" von Jimmy Ernst aus dem Jahre 1954 auf derselben Ebene zu betrachten.

Zweifellos ist es gefährlich, die beiden ersten Säle der Kölner Ausstellung mit zwei kostbaren kubistischen Bildern von Georges Braque aus dem Winter 1910, mit Lyonel Feiningers „Gelmeroda IV" (1915), mit Franz Marcs „Weißer Stier" und Heinrich Campendonks „Lauschend" (1920) so schroff gegen die restlichen drei Säle neuerer Bilder aus den letzten drei Jahrzehnten abzutrennen. Rasch nämlich stellt sich der Vorwurf ein, man wolle die moderne Kunst lediglich in der Vergangenheit, in ihren Anfängen gelten lassen. Aber darum geht es gar nicht. Auch wer den Maßstab des Schöpferischen als unzuverlässig oder gar unangemessen ablehnt, wird spätestens in der Ausstellung des Guggenheim-Museums eingesehen haben, daß wir unter dem Begriff „moderne Kunst" von zweierlei Kunst reden. Man kann dem Gefrierpunkt einen anderen Namen geben, doch bleibt es für alle weiteren Erörterungen unerläßlich, daß wir diesen Punkt bestimmen. An ihm erst scheiden sich die Geister, scheidet sich die Kunst.

Das erste Bild der Ausstellung aus dem Guggenheim-Museum war Paul Cézannes „Der Uhrmacher" (1895/1900). Abgesehen von dem Sonderfall Chagall war es zugleich auch der letzte Mensch, den man auf den 75 Bildern der Ausstellung zu sehen bekam. Es läßt sich kaum behaupten, daß dieser eine, letzte Mensch eine schlechte Figur gemacht hätte, im Gegenteil, er wirkte noch bis in den letzten Saal hinein wie ein Magnet. Heinz Beckmann

RANDBEMERKUNGEN

Wer fördert den Atomkrieg?

Eine Frage an Gollwitzer und die Kirchliche Bruderschaft

Die Kirchliche Bruderschaft hat die Synode der EKD aufgefordert, zum Bekenntniskampf gegen jede Ausrüstung der NATO, insbesondere der Bundeswehr, mit Atomwaffen anzutreten. Ähnliches hat schon Gollwitzer im vorigen Jahr mit einer an alle evangelischen Pfarrer in Deutschland versendeten Schrift unternommen. Wir gestehen beiden gern zu, daß sie leidenschaftliche Kämpfer gegen den Atomkrieg sind. Darin sind wir aufs engste mit ihnen verbunden. Die Ausschaltung der Atomwaffe und damit die Rettung der Menschheit vor einer tödlichen Bedrohung ist in der Tat ein Gewissensanliegen aller Menschen, die ein Verantwortungsbewußtsein haben. Trotzdem oder vielmehr gerade deswegen müssen wir an Gollwitzer und die Bruderschaft die ernste Frage stellen: Merkt ihr nicht, wie ihr mit den Wegen, die ihr bisher beschritten habt, gerade diese Gefahren, die ihr eindämmen wollt, verstärkt und alle Versuche, sie zu beheben, gefährdet? Denn schon mancher wollte einen Brand löschen und hat wider seine Absicht nur dazu beigetragen, ihn stärker zu entfachen. Schon mancher Arzt hat auf Grund einer falschen Diagnose Mittel verordnet in der ehrlichen Absicht, einen Patienten zu retten, und hat ihn in Wirklichkeit getötet. Könnte etwas Ähnliches vorliegen in dem Kampf, den Gollwitzer, Heinemann und die Kirchlichen Bruderschaften seit zehn Jahren gegen die deutsche Wiederbewaffnung und nun in den letzten Monaten gegen die Ausstattung der Bundeswehr mit taktischen Atomwaffen führen?

Was hat eigentlich die Atomwaffe in solcher Weise ins Spiel gebracht, daß nun sogar die Bundeswehr vielleicht mit taktischen Atomwaffen ausgerüstet wird? Entstanden ist die Atomwaffe aus der panischen Angst der Amerikaner, die Deutschen könnten eines Tages im Besitz dieser Waffe sein und damit die ganze Welt sich unterjochen. In den Jahren, in denen sich die Amerikaner in dem Alleinbesitz dieser Waffe glaubten, entblößten sie sich und mit ihnen die europäischen Länder in solchem Maße von klassischen Waffen, daß eine vielfache Übermacht der totalitären Staaten des Ostblockes entstand. Als dann die ersten russischen Versuchsbomben explodierten, bemerkte man im westlichen Lager die tödliche Bedrohung. Man hatte dem Steuerzahler die hohen Kosten einer klassischen Bewaffnung und den jungen Waffenträgern eine zweijährige Dienstzeit ersparen wollen. Nun war man mit den Atomwaffen ins Remis geraten, und an der Elbe stand eine Übermacht russischer Divisionen. Wie ernst die Lage war, haben wir inzwischen in dem Fall Ungarn gemerkt: Unter der Glocke einer gegenseitigen Atombedrohung können ganz munter russische Panzer kleine Staaten überfallen, um in einer Kette von lokalen Konflikten allmählich die Welt zu erobern.

Mit äußerster Kraftanstrengung versuchten darum westliche Politiker, eine Verteidigungsgemeinschaft zu organisieren, um den Ausgleich in klassischen Waffen wenigstens soweit herzustellen, daß man gegen einen Überraschungsangriff der im Westen stationierten russischen Truppen und ihrer Satelliten gerüstet war. Wir wissen noch alle, mit welcher Leidenschaft Gollwitzer, Heinemann und die Kirchlichen Bruderschaften gegen diesen Plan gekämpft haben. Am 29. November 1951 schrieb Helmut Gollwitzer in seiner Schrift „Rüstung, Frieden und Krieg": „Die Warnung vor einem militärischen Verteidigungsbeitrag Westdeutschlands ist ein guter Rat." Mit allen Mitteln versuchten er und seine Freunde, alle erreichbaren kirchlichen Gremien zu mobilisieren, um eine solche Verteidigungsgemeinschaft und insbesondere eine Mitwirkung Deutschlands in ihr zu verhindern. Das Argument der Politiker, daß man eine Abrüstung ja unmöglich erreichen könne, solange die Russen durch ihre einseitige Überlegenheit enorme politische Vorteile genießen, wurde mit dem Hinweis abgetan, das Verlangen nach einem Kräfteausgleich sei eine höchst unchristliche „Politik der Stärke", die wir schon bei Hitler als eine Sünde erkannt hätten.

Es kam auch zu keiner Abrüstung. Im Gegenteil: Die ungeheure Abneigung der Westeuropäer gegen den Wehrdienst und die

damit verbundenen Wehrausgaben verhinderte auch nur die Andeutung eines Ausgleiches der Kräfte zwischen Ost und West in klassischen Waffen. Die Amerikaner mußten fürchten, daß ihre paar Divisionen, die in Westdeutschland sind, ein billiges Kanonenfutter der russischen Panzerarmeen würden. Wie sollte man den Russen begreiflich machen, daß für sie trotz ihrer mehr als zehnfachen Überlegenheit auch lokale Übergriffe wie zum Beispiel die Besetzung Berlins ein lebensgefährliches Risiko darstellen? Diese Frage ist der Grund, weshalb seit Jahren Tag und Nacht amerikanische Bomber in der Luft kreisen, die mit Atomwaffen versehen sind.

Wir bedauern diese Entwicklung, ja wir halten sie für verwerflich. Wir halten es in der Tat — und darin stimmen wir mit Gollwitzer und seinen Freunden überein — für ein brennendes Anliegen der Christen in aller Welt, sich dieser Entwicklung entgegenzustellen. Aber haben sich diejenigen dieser Entwicklung entgegengestellt, die einen Schutz Europas mit klassischen Waffen jahrelang zu verhindern versuchten? Im Gegenteil: Sie haben diese Entwicklung gefördert. Sie haben sie selber mit heraufgeführt. Sie haben den Patienten in solchem Maße geschwächt, daß seine Ärzte nun glauben, ihn nur mit den allerstärksten Mitteln vor einer tödlichen Bedrohung noch retten zu können.

Viele westdeutsche Bürger sind sich dessen gar nicht bewußt, daß ihr ruhiger Nachtschlaf im Augenblick, militärisch gesprochen, nur durch jene in der Luft kreisenden, mit Atombomben beladenen Flugzeuge gesichert ist. Denn die Militärs der ganzen Welt sind sich darüber klar, daß die paar Divisionen, die in Europa stehen, nicht einmal einem Angriff der russischen Satelliten gewachsen wären. Adenauer nannte diese Situation wiederholt sehr ernst. Gustav Heinemann hat das in seiner letzten Bundestagsrede mit Schärfe angegriffen. Offenbar ist es für ihn kein ernster Tatbestand, daß der russischen Übermacht eine westliche Verteidigung gegenübersteht, die ohne Atombomben zurzeit so schwach ist, daß ein russischer Angriff nahezu zu einem Spaziergang würde. Wie Heinemann selbst sich eine Verteidigung des Westens denkt, hat er allerdings nie klar gemacht. Am 8. Januar 1954 wurde er bei einer Tagung in Bad Boll öffentlich gefragt, wie er sich eine amerikanische Garantie der von ihm vorgeschlagenen Neutralität Deutschlands vorstelle. Heinemann erwiderte: Die Amerikaner haben ja Flugzeuge und Atomwaffen. Sollte das gegen russische Angriffsabsichten nicht ausreichen? Auf die erstaunte Gegenfrage seiner Diskussionsgegner (zu denen damals Robert Tillmanns gehörte), ob man nicht anstreben müsse, die Atomwaffe aus dem Spiel zu bringen, erwiderte er, ihm scheine im Augenblick das Bestehen des Atomremis die beste Friedensgarantie zu sein. Heute redet Heinemann anders. Jetzt will er Berlin im Fall seiner Abschnürung mit Panzerzügen entsetzen. Von Heinemann zumindest muß man also sagen, daß er die westliche Welt jeweils mit den Waffen zu verteidigen gedenkt, über die man gerade nicht diskutiert.

Seine kirchlichen Freunde sind in dieser Lage eindeutiger. Sie haben es ja auch nicht nötig, sich als Politiker zu qualifizieren, weil sie solche gar nicht sein wollen. Sie brauchen reale politische Machtfragen weniger in Betracht zu ziehen und können sich auf die innere Linie zurückziehen. Gollwitzer tut das in einer redlichen und offenen Weise. Er tut es mit dem einfachen Satz: „Wenn auch alle, dann ich jedenfalls nicht!" (Stimme der Gemeinde, Nr. 1/1958, S. 14). Er fordert von dem Christen, daß er sich jeder Beteiligung an einer Verteidigung, die mit Atomwaffen geschieht, grundsätzlich versagt und alle seine Kraft daran wendet, die Politiker seines Landes zu derselben Haltung zu bringen. Mit gleicher Leidenschaft hat er aber früher auch einen westdeutschen Verteidigungsbeitrag bekämpft. Beides zusammen bedeutet, daß er die Erhaltung des Friedens und der Freiheit nur noch auf die Hoffnung gründet, der bolschewistische Machtblock verzichte freiwillig auf seine gewaltsame Ausdehnung. Darüber scheint er sich auch klar zu sein. Denn er beantwortet die Frage, was in aller Welt uns denn vor einer Versklavung unter eine bolschewistische Diktatur schützen solle, nicht mit dem Hinweis auf irgendwelche reale Verteidigungsmöglichkeit. „Der Begriff der Landesverteidigung ist ein antiquierter Begriff geworden; wer ihn noch in den Mund nimmt, ist blind oder heuchelt" (Die Christen und die Atomwaffen, München 1957, S. 26).

Manche Vertreter solcher Ideen denken an das Mittel des passiven Widerstandes. Aber dieses Mittel ist ja nicht real. Das erweist sich in Ungarn ganz eindeutig, denn eine russische Besetzung Europas ist etwas ganz anderes als eine englische Besetzung

Indiens. Ein System, das den passiven Widerstand der eigenen ukrainischen Bauern unbedenklich dadurch gebrochen hat, daß es Millionen dieser Bauern einfach verhungern ließ, bis sie mürbe waren, würde durch Gandhis Methoden nicht im geringsten beeindruckt. Vielleicht rechnet Gollwitzer selbst gar nicht mit dieser Möglichkeit. Er ist vielmehr der Überzeugung, daß das Überleben unter russischer Herrschaft immer noch besser sei als der Aufbau einer Verteidigung gegenüber dem Osten; denn das letztere hätte ja nur einen Sinn, wenn man auch entschlossen sei, die aufgebauten Verteidigungsmittel im Ernstfall zu benützen. Das aber führe zum physischen Untergang aller. Man „müsse sehen, von innen her auf evolutionärem Wege mit dem Kommunismus fertig zu werden und ihn durch Humanisierung und Demokratisierung erträglich zu machen" (Die Christen und die Atomwaffen, München 1957, S. 30). Gollwitzer nennt darum den Satz „Lieber Tod als Sklav'" eine „romantische Parole", die einer Hitlerschen Mentalität entstamme. Den Tatbestand, daß es auch den geistigen Mord eines Volkes gibt, läßt er dabei außer acht. Die Möglichkeit, daß es auch heute geistige Atombomben gibt, wie sich Landesbischof D. Haug neulich ausdrückte, deren Wirkung ein ganzes Volk in „tote Seelen" verwandeln könnte, sieht er nicht. Sofern er einen Schutz dagegen in Betracht zieht, dann jedenfalls nur als das Ergebnis eines Wunders Gottes. Auf dieses Wunder ihre alleinige Hoffnung zu setzen, fordert er die Kirche auf. Er fordert vom ganzen deutschen Volk „im Glaubensmut und Gottvertrauen das Risiko des Verzichtes". Heute ist es der Verzicht auf Atomwaffen, vor einigen Jahren war es der Verzicht auf klassische Waffen.

Mit Gollwitzer hat es also keinen Sinn, eine militärpolitische Debatte zu führen. Ihm gegenüber müssen wir fragen, ob er theologisch im Recht ist. Hat er vor Gott das Recht, seine Kirche „zur Predigt des Glaubensmutes für ein heute in Achtung vor Gottes Rechtswillen übernommenes Risiko" aufzurufen? Hat er — um es einfacher zu sagen — das Recht zu behaupten, der heutigen Christenheit sei geboten, mit weltlichen Machtmitteln nichts dafür zu tun, daß dem Rechtswillen Gottes in der Völkerwelt Raum geschaffen wird? Hat er ein Recht zu behaupten, der Christenheit komme vielmehr allein der Glaubensmut zu, darauf zu vertrauen, daß Gott ohne alle menschlichen Machtmittel selber sein Recht aufrechterhalte oder wiederherstelle? Ist das nicht ganz einfach schwärmerische Theologie?

Das Schwärmertum hat dort, wo es zur politischen Wirkung gekommen ist, nie zum Frieden, sondern immer zum Gegenteil geführt. Denn die These des Schwärmertums, nach der einem Christen jeder Waffengebrauch verboten sei, führt ja in der politischen Konsequenz dazu, daß der Waffengebrauch allein denjenigen überlassen wird, die sich keiner sittlichen Verpflichtung unterwerfen, den Frieden zu erhalten und das Leben und die Freiheit ihrer Mitmenschen zu respektieren. Solche Konsequenz ist keine Eindämmung der Gewaltpolitik, sondern ihre Ermutigung. Auch Hitler ist in diesem Sinne von den Pazifisten der westlichen Nachbarländer fortlaufend ermutigt worden. Dasselbe wiederholt sich heute. Es ist dem Christen nicht erlaubt, sich unter der Parole „Wenn auch alle, dann ich jedenfalls nicht" in ein Schneckenhaus zurückzuziehen und die böse Welt sich selbst zu überlassen. Denn wenn es erst einmal soweit ist, daß diejenigen alle Macht besitzen, die keinerlei christliche Hemmungen haben, sie zu mißbrauchen, dann wird auch ihr Schneckenhaus zertreten werden. Spätestens ihre Kinder werden, ideologisch fanatisiert, jede Atomkanone bedienen, wie es verlangt wird. „Tote Seelen" sind zu allem bereit, was immer kommandiert wird. Sind wir in der Situation, daß wir dem tatenlos zusehen dürfen?

Im Buch der Offenbarung ist zweifellos eine Situation vorausgesagt, in der in der Tat den Christen jede Möglichkeit des Widerstandes gegen das Tier aus dem Abgrund genommen ist. In dieser Lage sind Christen allein aufs Leiden verwiesen und auf die Hoffnung, daß die Tage jener Mächte gezählt sind. Aber wissen wir, daß wir schon in dieser Stunde sind? Kann man das russische Reich mit dem Tier aus dem Abgrund schon identifizieren, trotz all seiner Brutalität? Ist es einer christlich bestimmten Obrigkeit erlaubt, auf Widerstand zu verzichten, solange er möglich ist?

Gollwitzer sagt, dieser Widerstand sei eben nicht möglich, weil die Mittel, die durch diesen Widerstand ins Spiel kämen, nur zu einer gegenseitigen Vernichtung und infolgedessen auch nicht zur Erhaltung des Rechtes und der Freiheit führten. Wir bestreiten nicht, daß dieser Fall eintreten könnte, wenn tatsächlich ein allgemeiner Atomkrieg ausbrechen würde. Aber wird

dieser Atomkrieg verhindert dadurch, daß nur eine Seite auf die Atombewaffnung verzichtet, ja daß sogar die klassischen Rüstungen allein den Russen überlassen werden? Ganz gewiß nicht! Mächten gegenüber, die zu rücksichtsloser Gewaltpolitik entschlossen sind, kann der Friede nur dadurch erhalten werden, daß diesen Mächten das Risiko, das in einer Gewalttat für sie selbst enthalten ist, deutlich vor Augen gerückt wird. Ein „Atomstreik der Christen" würde die östlichen Machthaber höchstens davon überzeugen, daß offenbar für sie selbst keine Gefahr besteht, wenn sie selbst diese Waffe anwenden. Kann man in wirkungsvollerer Weise zum Atomkrieg ermutigen als durch eine Maßnahme, die den Atomkrieg für diejenigen gefahrlos macht, die seit Jahrzehnten darauf aus sind, die Welt ihrer Ideologie zu unterwerfen? Die moralische Lähmung des Widerstandswillens unter den Völkern des Westens ist geradezu geeignet, den Atomkrieg auszulösen.

Wenn wir Gollwitzer mit Entschiedenheit widersprechen, dann also nicht deswegen, weil wir zum Krieg im allgemeinen und zum Atomkrieg im besonderen ein Ja sprechen. Wir sagen ein Ja zu allen wirksamen Mitteln, die geeignet sind, einen Krieg zu verhindern oder die Gefahr seines Ausbrechens zu verringern. Wir sagen nein zu allen Mitteln, die die Kriegsgefahr erhöhen und eine geistige oder leibliche Vernichtung der Menschen näherrücken. Zu diesen Mitteln, die wir verneinen, gehört auch die Monopolisierung der Macht in den Händen ideologisierter Gewaltherrscher durch die Lähmung des Widerstandswillens in der freien Welt. Darum, nur darum sagen wir ein entschiedenes Nein des christlichen Gewissens zu dem Weg, den Gollwitzer und seine Freunde der Kirche aufdrängen wollen.

Wir wissen gemeinsam mit Gollwitzer, daß letzten Endes Gott allein das Elend eines Krieges in der heutigen Zeit verhindern kann. Insofern wollen wir mit Gollwitzer gemeinsam trotz allem theologischen und politischen Widerspruch auf die Knie gehen und bitten, daß Gott dort, „wo kein Mensch mehr helfen kann, sich selbst zum Helfer stellt" (Stimme der Gemeinde, 1/1958, S. 14). Aber den politischen Weg Gollwitzers halten wir schlechthin für falsch; denn solange wir Menschen etwas dazu tun können, um ein *allgemeines* kontrolliertes Verbot der Atomwaffen und eine allseitige stufenweise Abrüstung zu erreichen, dürfen wir es nicht „Gott allein überlassen", dieses Ziel zu verfolgen. Die Männer, die im politischen Amte stehen, sind von Gott berufen, daran mitzuarbeiten. Es ist verwerflich, ihnen bei diesem Tun in den Arm zu fallen. Und Gollwitzer und seine Freunde fallen ihnen in den Arm; denn sie verlangen, daß die christlichen Politiker ihren ideologisierten Gegnern die Hoffnung machen, sie könnten mit einer zähen Verweigerung einer kontrollierten Abrüstung vielleicht eines Tages doch noch selbst in den Alleinbesitz dieser Machtmittel kommen. Das heißt nicht nur Gott, sondern auch die Menschen versuchen.

Es ist eine merkwürdige Eigenschaft der evangelischen Christen in Deutschland, daß sie Antworten auf Weltfragen der Christenheit, die in einer ökumenischen Bemühung der Christen erarbeitet wurden, entweder gar nicht oder nur in Stücken, die aus dem Zusammenhang gerissen sind, zur Kenntnis nehmen. Der Zentralausschuß des Weltkirchenrates hat erst im vorigen Jahr in New Haven eine ebenso geistliche wie realistische Antwort auf die Frage nach der Atomwaffe gegeben. Er hat erneut mit Nachdruck ihr Verbot gefordert und er hat gleichzeitig die Wege angezeigt, auf denen wirksam und nicht nur mit frommen Worten eine Verringerung der Gefahr eines Atomkrieges herbeigeführt werden kann. Als diese Wege wurden genannt: 1. Verbot aller Massenvernichtungswaffen und die Schaffung entsprechender internationaler Inspektions- und Kontrollorgane; 2. die stufenweise Verwirklichung eines umfassenden Abrüstungsprogrammes.

Es ist für jeden politisch denkenden Menschen klar, daß dieses Ziel niemals erreicht werden kann, wenn auf der russischen Seite durch eine moralische Zermürbungskampagne gegen den westlichen Widerstandswillen dauernd die Hoffnung genährt wird, daß der Westen auch *ohne* entsprechende russische Gegenleistungen allein eine Abrüstung vornehmen würde.

Das Wort des Weltkirchenrates von New Haven hat den Weg Gollwitzers, Heinemanns und der Bruderschaft nicht empfohlen, sondern ihn verworfen. Es hat ihn verworfen nicht aus einem Mangel an Mut zur Konsequenz, sondern aus der Freiheit des Christen, ungeschminkt die Welt zu sehen, wie sie ist, und ihre Last und Sünde auch in den politischen Entscheidungen mitzutragen. Darum könnten wir, selbst wenn die Zahl derer, die nach Gollwitzers Rat dem

östlichen Machtwillen ohne den Versuch des Widerstandes das Feld zu räumen bereit sind, immer größer würde, nur mit Gollwitzers eigenen Worten widersprechen: Si omnes ego non — wenn auch alle, dann ich jedenfalls nicht. Eberhard Müller

Unter dem eisernen Himmel

Paul Claudel gehört zu jenen Dichtern, die so etwas wie ein Denkmal geworden sind, ehe man ihre Werke überhaupt recht begriffen und ausgeschöpft hatte. Ihn selbst wird man dafür kaum verantwortlich machen können, denn bis in sein hohes Alter hat er fast keinem seiner Dramen eine abgeschlossene Form gegönnt. Unermüdlich schrieb er an neuen Fassungen und brachte damit manchen Intendanten zur Verzweiflung. Seine Dichtungen blieben also, jedenfalls für ihn selbst, in einem ganz ungewohnten Maße lebendig und werden künftig in dieser und in jener Fassung gegeneinander ausgespielt werden können. Nicht zuletzt deshalb wird auch das „Denkmal" Claudel beizeiten wieder in Fluß geraten, denn unter dem allzu glatten Dekkel des „katholischen Dichters" verbergen sich brodelnde Strudel und Leidenschaften, die eines Tages gerade die ausgesprochen katholischen Dramen Claudels in einen ganz anderen Sog reißen werden. Wer Claudels Drama „Die Mittagswende" nicht kennt, ist außerstande, die glühende Abgründigkeit seiner nur scheinbar so ungebrochen katholischen Dichtungen zu entdekken.

Inzwischen liegt nach einer Pause von 42 Jahren die zweite deutsche Auflage des Dramas „Goldhaupt" in der sprachmächtigen Übertragung von Jakob Hegner vor. Claudel hat sein erstes Drama „Goldhaupt", das er mit zwanzig Jahren schrieb, niemals zur Aufführung freigegeben. Er hat auch nicht wieder daran gearbeitet, denn es war für ihn, wie er später zu Jean-Louis Barrault sagte, „unlesbar geworden. Es ist ein unverständliches Kauderwelsch, das lächerlich wirken würde". Heute freilich würden wir von allen Stühlen aufspringen, wenn uns irgend in der zeitgenössischen Dichtung eine solche Eruption poetischer Kräfte vorkäme, ein solches Ungestüm der Sprache, die sich fiebernd türmt und türmt und wieder zusammenbricht, sich aufrafft und neu die Gipfel zu stürmen versucht. Natürlich kann man das nach dem Maß des gereiften Mannes „Kauderwelsch" nennen, aber kein Maß der Sprache trägt auf die Dauer, wenn es nicht aus solchem Kauderwelsch gekeltert wurde. Der zwanzigjährige Paul Claudel wollte, wie der Held seines ersten Dramas, alles oder nichts, er wollte das besonders von der Sprache, die deshalb merkwürdig unfranzösisch anmutet. Gewiß, diese fast unerträglich überspannte Sprache hat viel Leerlauf und Lava, aber immer hört man in ihr den Vulkan grollen.

Wer ist Goldhaupt? Ein junger Mann, der bei Sartre in die Schule ging, würde man heute antworten, wenn Claudel sein erstes Drama nicht schon im Jahre 1890 geschrieben hätte. „Bloß Kinder bei Nacht mitten im unermeßlichen Weltall" — „Der Himmel ist eisern" — „Mutter, warum hast du mir die Decke der Augenlider mittendurch gespalten! Mutter, ich bin allein! Mutter, warum zwingst du mich, zu leben?" — Mit solchen Sätzen ist Goldhaupts Ausgangsposition umschrieben. Aber in dieser Situation sagt er zu seinem Freund Cebes: „Ich habe geschworen, mich aufrecht zu halten!" Goldhaupt kommt zu einem König, dessen Reich von Feinden überflutet ist. Goldhaupt besiegt die Feinde des Königs und reißt das Reich an sich. Den König, dem er zu helfen schien, tötet er: „So lang es noch etwas gibt, was mir nicht unterworfen ist, bin ich nicht frei". Goldhaupt rüstet sich zur Eroberung der Welt: „Wem es zuwider ist, dieses elende, wiederkäuende Nachmittagseinerlei, der komme zu mir!" Ehe Goldhaupt aufbricht, tritt ihm die Tochter des Königs entgegen, der er den Vater und das Reich geraubt hat. Bei der Leiche des Königs sagt Goldhaupt zu der Prinzessin: „Wo stecktest du denn, bevor du geboren wurdest, du Meisterstück des Bauches? So wenn wir ausgelebt haben, verfällt sie wieder dem selben namenlosen Nichts, unsre menschliche, von Liebe und Verwünschung aufgeblähte Seele! Und darum will ich mir hier meinen Anteil sichern . . ."

Hinter dem Kaukasus, an der Pforte nach Asien scheitert Goldhaupt. Sein Heer wird vernichtet, er selbst schwer verwundet: „So liege ich hier, um zu verfaulen, soll mein Gesicht verlieren wie einen Schleier und Mondlicht kaun mit einem Maul aus verknoteten Würmern . . . Ich schwöre es hier vor euch und bezeuge die schwarze Nacht.

Das Nichts. Was tut es!" Vor dem Aufbruch in die Schlacht hat Goldhaupt einer umherziehenden Frau seinen Mantel und sein Brot gegeben. Diese Frau ist die Prinzessin. Ein Fahnenflüchtiger hat später die Prinzessin beraubt und sie mit beiden Händen an einen Baum genagelt. Goldhaupt hört die Prinzessin wimmern. Sterbend rafft er sich hoch und befreit sie von dem Baum. Sie soll ihr Reich von ihm erben, aber gleich nach Goldhaupt stirbt auch die Prinzessin. Diese letzte Begegnung mit der Prinzessin im Kaukasus ist der einzige Bruch in der Tragödie eines existentialistischen Prometheus, dessen Redeweise aus dem Jahre 1890 uns heute verblüffend modern anmutet. Claudels „Goldhaupt" gilt als seine einzige größere Dichtung, die nicht von seiner Bekehrung in Notre-Dame berührt wurde. Diese Bekehrung lag immerhin zwei Jahre schon zurück, als Claudel sein erstes Drama schrieb. Die letzte Szene mit der Prinzessin, der gerade der hergeschenkte Mantel und das Brot aus den Händen Goldhaupts zum Verhängnis wird, muß heute im Rückblick wohl doch bereits als eine Keimzelle der christlichen, der katholischen Dichtungen Claudels gesehen werden.

Je weiter wir uns von dem „Denkmal" Claudel entfernen, desto wichtiger wird uns der Ausgangspunkt seiner Dramen werden, diese seltsam kalte Glut der Verzweiflung unter dem „eisernen Himmel", dieses ungestüme Aufbegehren aus dem Nichts. „Ich meinte, Leviathan sei in meinem Zimmer", schrieb Maurice Maeterlinck nach der Lektüre des Dramas „Goldhaupt", das auf die Zeitgenossen des jungen Claudel in der Sprache, im Wurf der Szenen und in der gottlosen Leidenschaft des Helden wie ein Blitz aus heiterem Himmel wirken mußte. „Goldhaupt" enthüllt uns nicht nur die Herkunft, sondern auch das verborgen lodernde Ungestüm der späteren katholischen Dramen, die in wilden Feuern geläutert wurden. Auch die mythische Verwucherung, unter der Claudel später die inneren Brände zu bändigen versuchte, hat schon sein erstes Drama überdeckt. „Goldhaupt" erinnert uns daran, daß wir von Claudels Werk weithin nur erst die Fassade wahrgenommen haben.

Heinz Beckmann

Paul Claudel, Goldhaupt. Jakob Hegner-Verlag, Köln 1957, 224 S., Ln. 12,80 DM.

Zwiesprache

Seit Beginn ihres Erscheinens haben wir wiederholt nachdrücklich auf die Kunstbuchreihe „Farbige Buchmalerei aus dem frühen Mittelalter" hingewiesen, die Pater Dr. *Frowin Oslender* im Friedrich Wittig-Verlag, Hamburg, herausgibt. Denn hier werden bisher verborgene Schätze christlicher Kunst, die höchstens der gelehrte Spezialist kannte, buchstäblich ans Licht gezogen und jedem Kunstfreund zugänglich gemacht. Bereits im Dezember 1955 brachten wir als Probe aus einem der allerersten Bände zwei Weihnachtsbilder. Die dem vorliegenden Heft beigegebene Darstellung des leeren Grabes stammt aus dem von *Wilhelm Stählin* verfaßten Band „Ostern" (1957, 64 S. mit 12 farbigen Abbildungen, geb. 5,80 DM). Zu dem von uns wiedergegebenen Bild schreibt Stählin: „Wie wenig es den Reichenauer Maler-Mönchen auf die realistische Darstellung eines äußeren Vorgangs, vielmehr auf die Veranschaulichung eines geistigen Sinngehaltes ankommt, ist an diesem Blatt mit besonderer Deutlichkeit abzulesen. Auf einem purpurfarbenen Hintergrund hebt sich eine Fläche ab in leuchtendem Gold, und zwar in der bizarren Form eines Vierpasses, der von einer (fast quadratischen) Raute durchdrungen ist. Vor diesem leuchtenden Hintergrund sind drei Figuren an dem geöffneten Grab versammelt. Das Grab aus grünlich schimmerndem Marmor (oder Edelstein?) scheint ebenso zu schweben, wie der losgelöste Grabesdeckel über der leeren Gruft zu schweben scheint. Auf dieser schwebenden Grabesplatte sitzt der Engel in hellem Gewand mit zwei gewaltigen Flügeln, die in bizarren Formen die zwei Ausbuchtungen des Vierpasses füllen. Unter dem leeren Grab liegen, wie ein Sonnenrad zusammengefaltet, die Grabestücher. Dem Engel gegenüber, von seiner lehrenden und weisenden Hand gewaltig angesprochen, stehen wartend zwei Frauen mit goldenem Salbengefäß, während die Farben ihrer (gleichen) Gewänder teils die Farbe des Untergewandes, das der Engel trägt, teils die Farbe seiner Flügel wiederholen. Die einfache Leiste, die das Bildchen zusammenschließt, wiederholt jenseits des purpurnen Hintergrundes das Gold der göttlich-geistlichen Welt, in der sich die Szene abspielt. Die Sparsamkeit der Darstellung und ihrer künstlerischen Mittel entspricht der inneren Größe des Dargestellten.

Jedes Mehr könnte nur die Erhabenheit des Mysteriums vermindern."

Die Reihe ist nun schon auf neun Bände angewachsen. Die beiden jüngsten von ihnen, „Irische Miniaturen" (Text von Paul Wilhelm Wenger) und „Engel" (Text von Wolfgang Krönig), sollen demnächst in der „Zeitwende" ausführlich gewürdigt werden.

Die Lesefrucht auf Seite 222 ist dem letzten Berichtsband des *Kirchentags* entnommen, der Material aus den Landeskirchentagen und Evangelischen Wochen des Jahres 1957 in Essen, Ulm, Frankfurt/Oder, Berlin usw. darbietet („Kirchentage zwischen Frankfurt und München", Kreuz-Verlag, Stuttgart 1957, 190 S., brosch. 4,50 DM).

Im Zusammenhang mit dem Beitrag der Psychotherapeutin Dr. Jutta von *Graevenitz* über Psychotherapie und Beichte erinnern wir an die Aufsätze von Wolfgang Böhme („Evangelische Beichte", Heft 7/56) und von Francis House („Die Beichte in der Kirche von England", Heft 10/57), in denen die theologischen Voraussetzungen der Beichte behandelt wurden. Wer sich weiter orientieren möchte, sei noch auf einige Bücher verwiesen. Die „Beichtlehre für evangelische Christen" von Wolfgang *Böhme* (Evangelisches Verlagswerk, geb. 6,80 DM) stellt Formen, Wesen und Praxis des Beichtens in der evangelischen Kirche dar und geht auch auf das Verhältnis von Beichte und Psychotherapie ein. Im Zusammenhang mit Taufe, Abendmahl, Konfirmation, Ordination und Ehe behandelt Hans *Asmussen* die Beichte in seinem neuesten Buch „Das Sakrament" (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1957, 114 S., brosch. 6,40 DM). Während Asmussen das seelsorgerliche Gespräch deutlich von Beichte und Absolution abhebt und den institutionellen Charakter der Beichte betont, liegen für Eduard *Thurneysen*, der reformierten Tradition folgend, Beichte und Seelsorge ineinander. Aus seinem in mancher Hinsicht recht kritischen Aufsatz über die Beichte, der mit zwei Artikeln von Walter Lüthi über Predigt und Abendmahl zu einem Büchlein vereinigt ist (Evangelischer Verlag, Zollikon 1957, 123 S., brosch. 6,65 DM), stammt die Lesefrucht auf Seite 231. Einen besonderen Beitrag zum Thema bildet das Buch von Thomas *Kronholz* „Der verlorene Schlüssel" (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, 98 S., Ln. 6,50 DM). Früher Katholik und heute evangelischer Pfarrer, hat der Verfasser die römisch-katholische Beichtpraxis selbst erfahren und vermag nun hilfreiche Vergleiche anzustellen. Beachtenswert ist vor allem, was er über die Wichtigkeit der Einzelseelsorge und Beichte im Kindesalter sagt. Mit dem „Evangelischen Weg zur Erneuerung der Privatbeichte" befaßt sich Georg *Prater* (Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1957, 66 S., brosch. 2,20 DM). Von einem der Brüder des evangelischen Klosters in Taizé, Max *Thurian*, kündigt schließlich der Kaiser-Verlag, München, ein Buch über die Beichte an, in dem auch über den Zusammenhang von Beichte und Psychoanalyse gehandelt werden wird.

Das Wort von Michelangelo auf Seite 241 fanden wir in Walter *Niggs* „Maler des Ewigen" (Artemis-Verlag, Zürich/Stuttgart 1951, 318 S., 48 Abb., Ln. 26,50 DM). Der durch seine Bücher „Große Heilige", „Vom Geheimnis der Mönche" u. a. weitbekannte Schweizer Theologe beschäftigt sich in diesen „Meditationen über religiöse Kunst" mit den Werken Grünewalds, Michelangelos, El Grecos und Rembrandts. Dabei kommt es ihm weniger auf die ästhetischen Kategorien an als auf die verborgene „Bildersprache". „Es springt ein Funke vom Bild auf den Beschauer über und entzündet in ihm das schlummernde Ewigkeitsbewußtsein. Denn in jedes wahrhaft religiöse Bild ist ein Teil der Kraft des Ewigen auf unfaßliche Weise eingegangen und bleibt potential durch alle Zeiten in ihm." So gewinnt Nigg den Bildern, die viele nur noch ästhetisch bewerten, ihre religiöse Funktion wieder zurück und zeigt uns in genauer Analyse der Künstler die Weltdeutung, aus der sie stammen.

Den Ausführungen von Professor Carl *Föhl* über „Eigentum und Gemeinsinn" liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser bei einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll gehalten hat. Zw./DNF.

Mitarbeiter: Professor Dr. Dr.-Ing. Carl Föhl, Ebingen/Württemberg / Dr. Johannes Gaitanides, Unterschondorf am Ammersee/Oberbayern, Haus Nr. 78 / Professor Gerhard Gollwitzer, Stuttgart-O, Gänsheidestr. 70 / Dr. Jutta von Graevenitz, Solitude über Stuttgart-Botnang / Karl Krolow, Darmstadt, Alexandraweg 5 / Dr. Hans Hermann Walz, Fulda, Magdeburger Str. 21